المجلس الأعلى للثقافة

التراث و القراءة

دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب



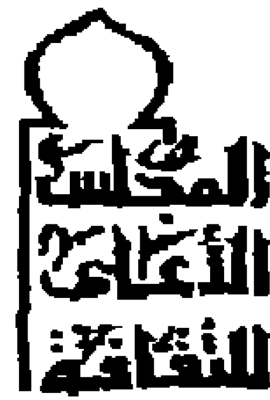
تأليف : يحيى بن الوليد

المجلس الأعلى للثقافة

التراث والقراءة

دراسة فى الخطاب النقدى المعاصر بالمغرب

يحيى بن الوليد



٢٠٠٣

المجلس الأعلى للثقافة

- اسم الكتاب : التراث والقراءة

- اسم المؤلف : يحيى بن الوليد

- الطبعــــة : الأولى - القاهرة ٢٠٠٣م

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax** : 7358084 .

إهـــداء

إلى أستاذي

إدريس بلمليح

إجلالاً وعرفانا ..

تمهيد : فى التراث والقراءة

ظلت قراءة التراث (العربى) محكومة بخلفيات إيديولوجية مختلفة (سلفية ، ليبرالية ، قومية ، ماركسية ...) ومناهج متنوعة (جدلية ، إبستمولوجية ، تفكيكية ، ثقافية ..) ، ويمكن أن نرد هذا التنوع والاختلاف إلى طبيعة التراث ذاته التى هى طبيعة معقدة ومتداخلة . فالتراث سؤال فى منتهى الصعوبة ، لأنه يختلف من مفكر إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن إيديولوجية إلى أخرى . والكيفية التى يطرح بها اليوم تختلف حتما عن الكيفية التى طرح بها بالأمس ، والشئ ذاته يقال عن الكيفية التى سيطرح بها فى المستقبل . لقد تلونت قراءته ، فى فترة النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩) ، بالسؤال الشهير : " لماذا تأخر المسلمون وتقدم الأوروبيون ؟" . وتلونت قراءته ، فى فترة الخمسينيات الصاعدة والستينيات النازلة ، ب "أحلام" الوحدة والاشتراكية والتقدم ... إلخ . وتحول ، فى أثناء ، وبعد هزيمة العام السابع والستين ، إلى "واحة للعزاء" . وكما تأثرت قراءته ، منذ منتصف السبعينيات حتى الآن ، بمتغيرات كثيرة يمكن تلخيصها فى تراجع المد القومى وأزمة الوعى التاريخى والإيديولوجى .

وكان لدراسات كثيرة تأثيرها الجلى بعد أن أثارت أسئلة عميقة تمس أنساق التراث ؛ بدءا من كتابات زكى مبارك وعلى عبد الرازق وطه حسين فى عشرينيات القرن الماضى ، وأمين الخولى وطه إبراهيم فى الثلاثينيات ، وبعد ذلك كتابات زكى نجيب محمود ومحمد أحمد خلف الله ، ثم فيما بعد كتابات أدونيس ومحمد أركون وحسن حنفى ومحمد عابد الجابرى ونصر حامد أبو زيد ... إلخ .

ولقد ظل سؤال التراث - ولا يزال - متجذرا فى الفكر العربى مثلما ظل ملتبسا بسؤال الهوية والأصالة والخصوصية ... أى بكل ما له صلة بما يعرف بمطلب "بناء الذات العربية" الذى تفجر فى أثناء اللقاء الصادم مع الغرب . وعلى الرغم من كون أن الهدف من التراث يبدو موحدا فإن قراءته تتعدد تياراتها مثلما تتعدد أسسها التصورية ومفاهيمها الإجرائية . بل إن قراءة التراث تتغير عند المفكر الواحد كما سنلاحظ - مثلا - فى أثناء دارسة هذه القراءة عند المفكر المغربى محمد عابد الجابرى .

وفى جميع الأحوال فإن التراث ، ورغم التبدلات الثقافية والتاريخية ، يظل على رأس قائمة القضايا التى تستأثر بالفكر العربى المعاصر . هذا إذا ما لم نقل مع السيد ياسين بأنه "قضية القضايا" وأنه "يقف فى الصدارة من قائمة الهموم الكبرى التى تشغل بالنا فى الوطن العربى " كما جاء فى مفتتح ندوة " التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى " التى كان قد نظمها مركز دراسات الوحدة العربية العام ١٩٨٤[١] . إلا أن ما يمكن الاعتراض عليه هنا هو الصيغة الجازمة (أي « قضية القضايا ») لما تنطوى عليه من مركزية للتراث فى خريطة الفكر العربى المعاصر ، والتعامى بالتالى عن قضايا أخرى لا تقل عنه أهمية مثل الحداثة والعقلانية والتنوير ... وقضايا أخرى نقيضة تسعى إلى "أسلمة التراث" وإشاعة "ثقافة النقل" و "استغلال النص الدينى". من الجلى إذن أن سؤال التراث لا ينفصل عن تحولات "الداخل" حيث تنامى دعاوى "الأسلمة" (أسلمة التراث والأدب والفنون والعلوم ... أو بكلام آخر "أسلمة العصر")، وزرع "الجنون الدينى"، ومصادرة فلسفة النقد ، وتكفير دارسى التراث الدينى ، وتراجع المثقفين النقديين . ويمكن تأطير "تحولات الداخل" ضمن المتغيرات العالمية الكبرى الحاصلة فى مجال الفكر عامة ، تلك المتغيرات التى أفضت إلى طغيان الفكر الاقتصادى والفكر السياسى وفلسفة العلم وعلم الاجتماع . وقد نتج عن هذه المتغيرات ، على صعيد الفكر العربى ، الوعى المتزايد بسؤال "الهوية المهددة" و "الثقافة المغلوبة". لا يمكن إذن لقراءة التراث أن تنحصر فى دوائر ضيقة تعزله عن أفقه المتعدد المفتوح . ومن ثم يمكن أن نسأل السؤال التالى : كيف يمكن للتراث أن يكون أحد المرتكزات البارزة ضمن "آليات التغيير الثقافى" وفى إطار من الوعى ب "زحف" أو "فخ" العولمة التى تسعى إلى "تفكيك" الهوية / الهويات والتى يوازيها (أى العولمة) – وعلى صعيد الفكر الفلسفى – ما يعرف ب "ما بعد الحداثة" مع ما نجم عنها من نظريات جديدة على رأسها نظرية العماء والتشظى ... إلخ .

إن العودة إلى التراث لا يمكن لها أن تكون – فى تقديرنا – مجرد عودة "معرفية" أو "وصفية" فحسب ، وإنما – فى موازاة ذلك أو ربما قبل ذلك – عودة "معيارية" . ولذلك فإنه من المؤكد أن يتداخل – ضمن هذه العودة – المعرفى بالأنطولوجى ، واللاشعورى بالجدلى ، والتاريخى بالإيديولوجى ، والتراثى بغير التراثى ... إلخ . ومن ثم كذلك فإن هذه العودة لا يمكن لها أن تكون مجرد عودة "أكاديمية" فحسب . غير أن ما سبق لا ينبغى أن ينفى أهمية الاستئناس بالمناهج المعاصرة والفكر القرائى ،

وبالتالى المفاهيم المرتبطة بهما خاصة مفهوم "نقد الخطاب" الذى أحدث " نقلة إبستمولوجية" فى مجال الفكر العربى المعاصر جعلته قرين إنتاج "الوعى المعرفى" بدلا من "الوعى الإيديولوجى" الذى هيمن فى فترات سابقة داخل هذا الفكر .

ولم تتولد صيغة "نقد الخطاب" من فراغ ، وإذا ما أردنا أن نبحث عن مسوغ لظهورها من داخل الفكر العربى ذاته استوقفتنا القراءات الماركسية التى هيمنت . فى أعوام السبعين . فلم تكن القراءات وقتذاك تولى الخطاب ، إلى جانب مفاهيم أخرى مثل "البنية" و "الحقل"، أهمية، مما جعل الفكر عندها يتحول إلى مجموعة قواعد جاهزة يتقولب الفكر بموجبها[٢] . ولا يسمح المجال هنا بالحديث عن هذا الموضوع الذى ظل من المواضيع المغمورة إلى مجئ ميشال فوكو (١٩٢٦ – ١٩٨٤) حيث خصص له مكانة هامة فى كتابه " حفريات المعرفة" (١٩٦٩) الذى عرض فيه لموضوع الحفريات وخصها بجملة من المبادئ التى تميزها وتكسبها فرادة الدرس والتمحيص . ويمثل مفهوم الخطاب برنامج الحفريات كما يرى البعض[٣]. وبالجملة فإن الأفكار هنا تتحدد من خلال الخطاب ، أو أن النظام المعرفى ، ومن حيث هو نظام ضمنى ، لا يتحرك إلا فى حيز الخطاب الذى هو حيز أوسع وغير مرئى[٤]. ولذلك فإن الخطاب بدوره أداة لتوجيه الإنسان والتاريخ والمجتمع .

وفيما يتعلق بمفهوم "النقد" فإنه يصعب أن نعد الكتب التى تحمل عناوينها هذا اللفظ كما يلاحظ المتفلسف المغربى طه عبد الرحمن فى مقدمة كتابه الأخير "الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى" (٢٠٠٢)، بل إن الفكر الفلسفى المعاصر صار فكرا نقديا. ويمكننا النظر إلى مفهوم "النقد"، والكيفية التى يفهمه بها بعض المفكرين العرب المعاصرين ، من زاويتين : زاوية النظر إليه بوصفه فلسفة مقابلة للفلسفة الدوغمائية الوثوقية ، وزاوية النظر إليه فى ارتباطه بالخطاب مما يحرره من الدوغمائية السابقة . ومن ثم لن يرتبط النقد بالتراث ذاته ، وإنما بالكيفية التى يؤسس بها الخطاب علاقته مع التراث . فدراسة "نقد العقل الإسلامى" لمحمد أركون (١٩٨٤) ليست نقدا للإسلام ، وإنما لطريقة المسلمين فى التعامل معه . والشئ ذاته يقال عن دراسة" نقد الخطاب الدينى" لنصر حامد أبى زيد (١٩٩٢) إذ هى الأخرى ليست نقدا للدين ، وإنما لفهم أفراد ومجموعات له . وربما توجب علينا أن نشير ، قبل هاتين الدراستين ، إلى دارسة "الخطاب العربى المعاصر" لمحمد عابد الجابرى (١٩٨٢) التى يدرس فيها الفكر

(العربى) الذى أنتج حول سؤال النهضة . وفى هذا الصدد يمكن أن نؤكد على أن مفهوم النقد لا ينبغى أن ينصرف بنا إلى ما هو "سلبى" فقط ، لأنه يفضى أيضا إلى استبانة قيم وأفكار يمكن تحيينها أو ترهينها داخل حاضر ثقافة معينة .

وسنحاول أن نتدبر دلالات الخطاب النقدى فى تعامله مع النص التراثى بالاستناد إلى التصور السابق ، لأن هذا الخطاب جزء لا يتجزأ من التعامل الفلسفى مع التراث خصوصا بالنسبة إلى النقاد الذين يكشفون عن الوعي بالأساس النظرى للقراءة وبأهمية التراث على مستوى استنبات "الأسئلة الفاعلة" فى حقل الفكر العربى المعاصر . هذا بالإضافة إلى صلة الأدب الوطيدة بباقى الأنماط الأخرى المشكلة للتراث . أجل إن حضور النقد الأدبى في التراث العربى القديم . واستنادا إلى النظرة الموضوعية المجردة كما يصفها البعض ، ضئيل فى كمه ضئيل فى كيفه إذا قيس بأنماط التراث الأخرى كالنحو والدراسات الدينية والفقه والتفسير .... فللنحو – مثلا – مدارسه الكبرى المعروفة – من بصرية وكوفية وبغدادية ... ولكل مدرسة أعلام تميزوا داخل إطارها العام باتجاهات فردية واضافات جديدة (٥). هذا بالإضافة إلى النقد عند العرب القدامى كان "استكمالا" لنشاطهم الفكرى الثقافى ، واهتماما مؤقتا بقضية أدبية مثارة أو وسيلة إلى غاية أكبر شأنا لديهم تتصل بالفقه والتفسير وإعجاز القرآن ..(٦) إلخ .

إلا أن ما سبق لا ينفى " العلاقة التأثيرية " التى تصل ما بين المكون النقدى والبلاغى وباقى المكونات المشكلة للتراث . ويقع هذا فى صلب " القراءة البينية" أو "القراءة النسقية" التى تختلف عن "القراءة القطاعية" . ولا تنظر هذه القراءة الأخيرة إلى النقد والبلاغة فى "الوحدة السياقية الكبرى" المحكومة ب"نسق" يوحد ما بين إنماط أو مكونات التراث ، وإنما تحصرها فى "وحدة سياقية صغرى" معزولة عن "الابستيمى" (إبستيمى المرحلة الثقافية) إذا جاز توظيف مفهوم ميشال فوكو . ومن ثم إذن – وبالاستناد إلى "القراءة النسقية"– فإن أى دعوى من دعاوى "تجديد العقل العربى" أو " نقده" لا يمكن لها أن تتغافل عن المكون النقدى والبلاغى داخل التراث .

ولا يمكن أن نتعامل ، فى وقتنا الحاضر ، مع النقد (الأدبى) وكأنه مجرد "شبح" أو "ظل" ، لأن مثل هذا التصور يفضى إلى "ذيلية" النقد أو "تبعيته" لسواه فلا يمكن أن تنحصر وظيفة النقد – بلغة الناقد الإنجليزى إيجلتون – فى مجرد تمهيد الطريق الصعب بين النص والقارى(٧) . إن النقد خطاب يثير من "الأسئلة" ما لا يقل أهمية عن

تلك التى يثيرها الخطاب الفكرى . لكن شريطة أن يستوعب :النسق الثقافى" للواقع الثقافى وشريطة أن لا يتخلى عن سند "التحليل" فى أثناء التعامل مع القضايا والنصوص . ومن هذه الناحية لقد ظل الخطاب النقدى العربى مجلى لأسئلة من هذا النوع منذ فترة طويلة . مثلما كان – ولا يزال – جزءا من هذا الواقع الثقافى .

وفى هذا المنظور كذلك آثرنا أن ندرس الخطاب النقدى المغربى المعاصر ، لكن بعيدا عن أية "نزعة إقليمية ضيقة" أو حتى "قومية صوفية" . إننا سنتعامل مع هذا الخطاب باعتباره جزء لا يتجزأ من الخطاب النقدى العربى المعاصر فى كثير من نماذجه الحية التى تقر بأهمية الإفادة من النظرية النقدية العالمية من أجل بلورة تصورات متماسكة تسمح بالحديث عن "مشاريع نقدية" عند أصحابها . غير أن ما سلف لا يحول دون الحديث عن بعض الخصائص التى تميز الخطاب النقدى بالمغرب بسبب "الطفرة النوعية" التى حققها منذ منتصف السبعينيات ، وبسبب سؤال الهوية الذى لا يزال يلازم بعض نماذج هذا الخطاب .

وقد آثرنا أن نكتفى بمكون التراث فى هذا الخطاب ، وثمة اعتبارات كثيرة جعلتنا نركز على هذا المكون دون سواه . ولعل التأمل الأولى ، فى هذا الخطاب يجعلنا نستحضر بعض الدراسات التى اهتمت بالنقد الروائى على نحو ما فعلت فاطمة الزهراء أزرويل فى كتابها "مفاهيم نقد الرواية بالمغرب "(١٩٨٩) ، وبالنقد الشعرى على نحو ما فعل العياشى أبو الشتاء فى كتابه "اشتغال الخطاب النقدى بالمغرب" (١٩٩٧) ومن قبل عبد الجليل ناظم فى كتابه"نقد الشعر بالمغرب" (١٩٩٢) . أما مكون التراث فلم يعرف حتى الان دراسات مستقلة ، قد تكون هناك بعض المحاولات حول بعض الأسماء مثل ما فعله أحمد الشايب حول عبد الله كنون فى كتابه "الدراسة الأدبية بالمغرب" (١٩٩٨) أو ما فعله عبد العالى بوطيب حول عباس الجرارى فى كتابه "الوحدة والتنوع فى فكر عميد الأدب المغربى الدكتور عباس الجرارى" (١٩٩٨) . إلا أن هذه الدراسات – وسواها – وعلى أهمية بعضها – لا تدرس "النسق الثقافى "الذى يسند الخطاب النقدى المغربى. وحاصل الكلام أن نقد النقد بالمغرب – والذى يندرج ضمنه بحثنا – لا يزال ضعيفا فى كمه وكيفه ، ولم يلتفت بعد إلى أسئلة الخطاب النقدى خصوصا وأن وتيرة هذا الخطاب تزايدت بشكل ملحوظ فى العقدين الأخيرين .

وما سيهمنا ، في بحثنا ، هو "القراءة" ، أو أكثر تحديدا "إبدال القراءة"، في الخطاب النقدي بالمغرب ؛ ثم إن مصدر "تميز" هذا الخطاب ، أو "قرائته" ، هو القراءة ذاتها . وننظر إلى القراءة هنا بمعناها الفلسفي الاصطلاحي المعاصر الذي تؤكده مجمل التحولات الحاصلة في مجال الدراسات الهرمينوطيقية أي القراءة من حيث هي " حالة هرمينوطيقية" . وفي السياق نفسه يعكس مصطلح القراءة بعدا دلاليا جديدا يؤكد دخول النقد العربي عهدا جديدا من التحول كما يقول جابر عصفور ، ويضيف هذا الأخير (وللمناسبة فإنه أحد أهم دارسي التراث النقدي والبلاغي عند العرب) أن استكمال هذا التحول يوجب الانتباه إلى المستوى النظري من القراءة ، لكي تكون مجرد ترجمة آلية أو نقلا حرفيا عن الفكر الأجنبي وبالتالي عديمة الصلة بمشكلات الواقع الثقافي(٨) . فالوعي النظري لازم للقراءة لكن شريطة أن يندغم في مستواها التطبيقي، من هنا منشأ "العلاقة الجدلية" أو "الوحدة المركبة" التي لا يمكن تبسيطها أو اختزالها(٩) . ولعل هذا ما يمكن الخطاب النقدي من سند معرفي وتصوري أيضا .

وبما أن القراءة هنا تتصل بالتراث ، الذي تفصلنا عنه "مسافة جغرافية تاريخية وثقافية" كما ينعتها بول ريكور(١٠)، فلا بد من أن تطرح مسألة "التأويل". ولا مجال هنا للقول بالتأويل الوحيد، لأن ذلك أحد مظاهر "الإرهاب"(١١) . فالتأويل هنا بعيد عن "التملك" أو "الهيمنة" . وفي هذا الصدد لا بأس من أن نشير أيضا إلى أن التأويل يمثل بالنسبة إلى أكثر نقاد الأدب المعاصرين الهدف الأول للنقد الأدبي(١٢). إلا أن القول بكون كل قراءة تأويلا ، وكل تأويل قراءة ، لا يخلو من التباس ، وإلا سيؤدي التداخل بينهما إلى "تضخم" (Inflation) في القراءات(١٣). ولهذا فإن المتوسطات (متوسطات القراءة) تحد من هذا التضخم ، وذلك عن طريق الوصل ما بين القارئ والمقروء وبالتالي تفعيل علاقات التناص الموجبة بينهما . من هنا منشأ ما يعرف ب "أخلاقية القراءة (Etique) ، تلك الأخلاقية التي هي قرينة" "تعددية التأويل" أو "صراع التأويلات" لكن شريطة مراعاة "النص" أو "حقوق النص" بتعبير أمبرطو إيكو .

وفي هذا الصدد فإننا سنعتمد بعض مفاهيم الدراسات الهرمينوطيقية المتصلة بالتأويل وفي مقدمة هذه المفاهيم مفهوم القارئ والمقروء والأنساق التي تصل ما بينها ، وتشرح هذه الأنساق تلك القراءة التي ترجح كفة القارئ أو المقروء وتلك القراءة التي تصل ما بينهما في أفق لا يضحي بالقارئ أو المقروء . والظاهر إذن أننا سنبحث في

القراءة أو أكثر تحديدا "كيف يقرأ التراث؟" داخل الخطاب النقدى بالمغرب ، لكن دونما ادعاء بأننا سنقدم جوابا نهائيا على سؤال فى هذا الحجم وعلى افتراض أن إجابة من هذا النوع واردة وممكنة . وحتى نبقى فى نطاق موضوعنا فإن صلة القارئ بالحاضر لا يمكن استبعادها عن دائرة القراءة ، وهو ما يعرف بـ "تاريخية القارئ" ولئن بدا القارئ ، غائبا ، فى بعض الدراسات ، بحجة "البحث العلمى" ، فإن حضوره يتأكد أول ما يتأكد من خلال دعوى "البحث العلمى" نفسها . وفى مقابل هذه القراءة نجد تلك القراءة التى تفسح المجال للذات القارئة ، مما يجعلنا إزاء الفكرة الأساس فى الفينومينولوجيا وهى "وجود عالم قابل للمعرفة" وفى الوقت نفسه" مركزية الذات الإنسانية" داخل هذه المعرفة(١٤). غير أننا لن نغرق بحثنا فى هذا التأويل المتصل بالهرمينوطيقا الفينومينولوجية ، لأننا سنعنى أيضا بطبيعة الأطر الثقافية والإيديولوجية التى تؤطر القراءة ، وليس غريبا أن تتفاوت خطابات النقاد على هذا المستوى .

ولئن بدا من الصعب الإحاطة بكل ما أنتجه النقاد المغاربة فيما يتعلق بالتراث فإننا اهتدينا إلى دراسة قراءات بعض النقاد مثل محمد الولى ومحمد مشبال وادريس بلمليح وعبد الفتاح كيليطو ومحمد العمرى ومحمد مفتاح ، مثلما اهتدينا إلى إيجاز الحديث عن أسماء أخرى كعبد الله كنون وعباس الجرارى .... إلخ . وكما أنه ، وسعيا منا إلى عدم الانغلاق داخل الخطاب النقدى بمفرده ، سننفتح على قراءة بعض المفكرين المغاربة للتراث وعلى وجه الخصوص المفكر محمد عابد الجابرى . ويقودنا التركيز على هذا المفكر إلى مفكرين مغاربة آخرين مثل طه عبد الرحمن وعبد الله العروى وعبد الكبير الخطيبى ، ولا يخفى اختلاف هؤلاء على مستوى الموقف من التراث . بل إن قراءة محمد عابد الجابرى ستتصرف بنا إلى باحثين مشارقة خصوصا من الذين عارضوا مشروعه بالنقد . أجل إن مسألة "التمثيلية" تطرح مشكلا حقيقيا ، غير أن الوقوف عند نماذج محددة لا يحول – فى نظرنا – دون الانتهاء إلى خلاصات كثيرة تفيد – كما فى حالة نماذجنا – على مستوى إضاءة المكون التراثى فى الخطاب النقدى والفلسفى بالمغرب .

وقد خلصنا إلى تقسيم بحثنا إلى ستة فصول هي كالتالي : الفصل الأول تحت عنوان "الخطاب النقدي بالمغرب – التشكل والامتداد"، وهو كفيل – بعنوانه – بأن يؤكد على أننا سنبحث في طبيعة تشكل هذا الخطاب منذ بدايات القرن إلى وقتنا الحاضر ، وذلك عن طريق الوقوف عند قطائعه الثقافية والتاريخية وعند الأسماء التي تعكس هذه القطائع ؛ وكما سعينا من خلال هذا الفصل إلى تبيان أسئلة الخطاب النقدي بالمغرب والتمهيد بالتالي لـ "سؤال" التراث في هذا الخطاب . والفصل الثاني تحت عنوان "التراث والتحليل الإبستمولوجي" ، وسنعالج فيه قراءة محمد عابد الجابري للتراث التي عمدها باسم " نقد العقل العربي " ، وسنحاول تبيان أهم خصائص هذه القراءة والنقد الموجه ومدى إمكانية الإفادة منها على مستوى إكمال ما أقصته خصوصًا ما له صلة بالأدب أو الخيال عامة ؛ لقد اقتنعنا بأن الحديث عن قراءة محمد عابد الجابري ، ولذلك هيمنت تصورات هذا الأخير داخل بحثنا بأكمله ، والفصل الثالث تحت عنوان "الجرجانية الجديدة" أي طبيعة القراءات التي عنيت بخطاب البلاغي العربي الفذ عبد القاهرالجرجاني الذي أثار قراءات كثيرة بلغت حد التضارب والتنافر . والفصل الرابع تحت عنوان " الدراسات الجاحظية " ، ودرسنا فيه قراءات عنيت بخطاب هذه الشخصية المحيرة في ثقافتنا العربية الكلاسيكية ، ومن المؤكد أن تختلف القراءات حول هذا الخطاب . وأما الفصل الخامس " ابن رشد وصراع التأويلات فحاولنا فيه الخروج من دائرة نقد النقد من أجل البحث في قراءة بعض المفكرين المغاربة لابن رشد في أفق. التسعينيات ، وهو ما مكننا أيضًا من الوقوف عند طبيعة الفرق بين هؤلاء والمشارقة في استنادهم إلى خلفية " التنوير " في التعاطي لقراءة النص الرشدي . أما الفصل السادس (والأخير) " التراث والابستمولوجيا التشييدية " فقد اقتنعنا فيه بإمكانية دراسة قراءة التراث عند محمد مفتاح أحد رواد المشروع الثقافي المغربي – الأندلسي ، وقد بحثنا هنا في مرتكزات الابستمولوجيا التشييدية من ناحية صلتها بأطروحة " المثقف " في أثناء تعامله مع التراث ، كما بحثنا في الاختلاف القائم . على مستوى القراءة . بين محمد مفتاح ومحمد عابد الجابري على الرغم من أن كليهما يتبنى "المشروع الثقافي المغربي – الأندلسي" .

من الجلي إذن أن باحثنا يدخل في دائرة نقد النقد الذي يكاد يكون غائبًا في خطابنا خصوصًا من ناحية صلته بالتراث كما سلفت الإشارة إلى ذلك من قبل . وقد

اعتمدنا المنهج الوصفي ، أو المحايث من بعض الوجوه ، حرصًا منا على الموضوعية المتوخاة ، بل إننا سنلجأ إلى "التلخيص" في بعض الأحيان حتى وإن كان التلخيص "عملية بروكستية" كما يقول عبد الفتاح كيليطو(١٥) . وبما أن بحثنا يتمحور حول القراءة . باعتبارها "حالة هرمينوطيقية" . فإننا سنعتمد بعض مفاهيم الدراسات الهرمينوطيقية. كما أننا سنوظف بعض مفاهيم سوسيولجيا الثقافة عند بيير بورديو مثل مفهوم "الحقل " و "المثقف " ... على الرغم من أن تنظيرات بورديو للمفهوم الأخير تستجيب للحقل الثقافي الفرنسي منذ فترة الستينيات ، وهو ما يبدو جليًا منذ كتابه الإنسان الأكاديمي (١٩٨٤) (Homo Academicus) إلا أن ذلك لا يحول دون أن يقرأ الإنسان الأكاديمي - وكما يقول بورديو نفسه - باعتباره برنامجًا للبحث في أي حقل أكاديمي(١٦) ، وسنحاول أن نفيد من بعض جوانب منهجية التحليل الثقافي في بحثنا . وللإشارة فإنه رغم إغراءات " ما بعد الحداثة " التي اتضحت مع المانفستو الشهير الذي أذاعه الفيلسوف الفرنسي فرانسوا ليوتار تحت عنوان " الظرف ما بعد الحداثي تقرير عن المعرفة (١٩٧٩) والذي دافع فيه عن "موت الحداثة " ، وما رافق ذلك من تحليلات أثبتت فشل " الأنساق المغلقة " أو " السرديات الكبرى " وعجزها عن فهم العالم ، فإن منهجية التحليل الثقافي فرضت بدورها نفسها وبقوة في العقود الأخيرة ، ومرد ذلك إلى المتغيرات الكبرى التي راحت تعصف بالعالم مثل دعاوى الهويات (أو " الهويات القاتلة " أخذًا بعنوان كتاب الروائي أمين معلوف) والأصولية الدينية والعودة للتراث وتقلص الهيمنة الثقافية للغرب . وقد تكون الثقافة العربية في أمس الحاجة إلى هذا النوع من التحليل خصوصًا من ناحية دراسة التراث وتداول " قيمه " في الحاضر.

هوامش "التمهيد"

١ – سيد ياسين : نص تقديم ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي". مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت . الطبعة الثانية، ١٩٨٧ ، ص ١١ .

٢ – على حرب : الماركسية ودراسة التراث العربي / الماركسية والتراث العربي (جماعي)، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢ ص ١٤٣ .

3 - Manfred Frank: sur le concept de discours chez Foucaut/Michel Foucaut philosophe (collectif). Seuil, Paris, 1985, P125.

٤ – ميشال فوكو : حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء . الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، ص ٧٦ .

٥ – عبد القادر القط : النقد العربي القديم والمنهجية / فصول ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، أبريل ١٩٨١ ، ص ١٣ .

٦ – المرجع نفسه ، ص ٤ .

٧ – تيرى إيجلتون : النقد والإيديولوجية ، ترجمة فخرى صالح ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ص ٢٢ .

٨ – جابر عصفور : قراءة التراث النقدى ، مؤسسة عيبال . دمشق . ١٩٩١ ، ص ١٦ – ١٧ .

٩ – المرجع نفسه ، ص ١٥ .

10 - Paul Ricoeur : Lectures 2, Seuil, Paris, 1992, P487.

11 - Elisabeth Ravoux Rallo: Méthodes de critique litteraire, Armand Colin ,Paris, 1993 ,P15.

12 - M. Valdes: De L'interprétation/Théorie (Collectif). PUF, Paris, 1989, P279.

13 - Paul Ricoeur: Monde du texte, Monde du lecteur (Entretien)/Préfaces,No 1, Mars - Avril 1987, P99.

14 - Terry Eagleton: Critique et théoric littéraires. Trd: Maryse Souchard, Puf 1994,P49.

١٥ – عبد الفتاح كيليطو : مسألة القراءة / المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية ، دار توبقال ، الدار البيضاء . ١٩٨٦ . ص ٢٠ .

١٦ – بيير بورديو ج.د فاكونت : أسئلة علم الاجتماع . دار توبقال ، الدار البيضاء . ١٩٩٧ ، ص ٤٩ .

الفصل الأول

الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب
التشكل والامتداد

عندما نحاول البحث في بدايات الخطاب النقدى الحديث بالمغرب فإننا لا نجد إلا تلك الخطرات والتقريظات والتحليلات التى كانت تستقبل بها الكتب أو القصائد . وعلى الرغم من كون أن هذه الأشكال لم تكن تستند إلى الأقيسة النقدية المحددة فإنها لم تكن تخلو من بعض "التقدير" و " الإعجاب" بالأدب في تلك الفترة التى كانت تمتد من بداية القرن إلى سنوات العشرين . وعلاوة على كون أنها كانت تصاغ في عبارات فضفاضة فإنها كانت ترتبط ببيئة شعرية خاصة عرفت ب "الأندية" أو "المسامرات الأدبية" . وقد ارتبطت هذه المسامرات والأندية ب "نظام" الحماية أو "السياسة الأهلية" لفرنسا بالمغرب ، وكانت الغاية من ظهورها هى خلق تقاليد تسعى إلى ملء "الفراغ الثقافى" وتحقيق نوع من "التواصل" بين رجال العلم من فقهاء ومؤرخين وشعراء ، وكما أنها كانت تعقد فى منازل بعض الشخصيات أو "العائلات العلمية" (بنسودة ، الفاسى ، العراقى ، بلحاج ..) تحت رعاية "سلطة" الحماية . وحتى إن كان الأشخاص (من المغاربة) الذين ساهموا فى النوادى ليسوا وطنيين ولا خائنين . وحتى إن كان الناس . فى إطار من موقف الحركة الوطنية . ضد محاضرات هذه النوادى كذلك ، فإن هذه الأخيرة كانت ملتقى لرجال العلم والفكر حيث يتبادلون فيها الرأى والسجال . وعلى صعيد الأدب كانت هذه الأندية تجمع نخبة من الفقهاء . الشعراء لتبادل الرأى حول قضايا مختلفة من بينها الشعر وفى الحق كان الشعر أو بالأدق تبادل الرأى حوله ، أحد الأسباب التى تجمع هذه النخبة وفى إطار من تأثير المناسبات الإخوانية أو الرسمية التى كانت تدفع إلى قول الشعر وتقريظه . وأشهر هذه النوادى هو النادى الجندرى (أو نادى أبى جندار) الذى يقول عنه أحد أعلام تلك المرحلة وهو محمد بلعباس القباج بأنه كان "يجمع كل أديب ويلتقى فيه كل مثقف أريب ، ودام زمنا مهبط القريض وموحى الشعر الرصين . ومن هنا كنا نتلقى بدائع فى الشعر وآيات فى النظم مناسبة لذلك الوقت ومتفقة مع البيئة التى نعيش فيها"(١). وإجمالا فإن هذا النادى لم يكن على شكل الصالونات الأدبية المعروفة فى الشرق والغرب حيث كان لها وجهات نظر فنية محددة ، ثم إن الحديث . داخلها – حول الأدب والشعر لم يكن يمس إلا بعض القضايا الفنية الجزئية فى القصيدة الشعرية مثل الحديث عن المعانى وهى مفصولة عن الألفاظ أو عن الألفاظ فى غيبة المعانى أو عن بعض الصور البلاغية الجزئية فى الشعر العربى القديم عامة والشعر المغربى خاصة(٢).

وتجدر الإشارة إلى أن شعراء هذه البيئة كانوا فقهاء بالدرجة الأولى تلقوا تعليما متشابها يؤهلهم للمهمات القضائية والفقهية. فهم لم يدرسوا "الأدب الخالص"، وليس

غريبا أن يستعملوا النظم لهدف تعليمي محض من أجل حفظ أمتن للعلوم المطلوبة. ولهذا كانوا يحتلون في الغالب وظائف مرموقة، وتبعا لذلك كان الشعر ملحقا من الملحقات الرسمية يستعمل لغرض التكسب أو لمجرد تأكيد الوظائف التي يحتلها هؤلاء الفقهاء(٣). وأغلب قصائد الشعر قيلت في مناسبات دينية مثل ليلة المولد النبوي والهجرة النبوية وفي مغادرة أو استقبال الحجاج المغاربة. وقد هيمنت هذه القصائد في الشعر المغربي منذ بداية القرن إلى أواخر سنوات العشرين. ويشرح عبد الله كنون أن مصطلح "فقيه" يجب أن يفهم فهما تاريخيا في المغرب. كلمة"فقيه" - في المغرب - كما يواصل - تعني اليوم كلمة "مثقف"، فالشاعر فقيه أيضا. بل ما كان هو أن الفقية، المشارك في العلوم، يرتفع شأنه إذا عرف عنه أنه ينظم الشعر(٤).

من الجلي إذن أن هذه البدايات تكشف عن ضعف الثقافة النقدية وقلة الوعي بمعنى النقد ودوره الحقيقي في التعامل مع الإنتاج الأدبي والفكري بشكل عام. ثم إن كل ما يمكن أن نصادفه، في تلك الفتره، لا يعدو أن يكون - كما قلنا - مجرد خطرات وتحليلات وتقريظات كانت تنشر على أعمدة بعض الصحف كـ "السعادة" بشكل خاص. وقد ظهرت هذه الصحيفة على يد البعثة الدبلوماسية الفرنسية العام ١٩٠٣، وكان بعض المثقفين الوطنيين (الكبار) يضطرون للكتابه فيها لعدم وجود منابر أخرى، والمهم - كما كان يقول عبد الله كنون - وهو أحد هؤلاء - هو ما تكتب لا أين تكتب(٥). وفي الواقع فإن ما كتب في هذه الفترة سيكون إرهاصا حقيقيا للخطاب النقدي الذي سيبدأ مع سنوات الثلاثين سواء على مستوى النقد مع محمد بلعباس القباج (١٩١٦-١٩٧٩) أو على مستوى تاريخ الأدب مع عبد الله كنون (١٩٠٨-١٩٨٩) .

ولكن قبل الحديث عن النقد في الثلاثينيات فإنه لابد من التوقف عند المسامرات الأدبية التي كانت سائدة في سنوات العشرين، والتي سعت إلى التأريخ للأدب المغربي في كليته أوبعض جزئياته. وأولى هذه المسامرات كتاب "مسامرة الشعر والشعراء" للشاعر عبد الله القباج، ونشرت أول مرة بجريدة "السعادة" يوم ٢٢ فبراير ١٩٢٣ وبعد خمس سنوات (أي ١٩٢٨) صدرت في كتاب مستقل تحت عنوان "مسامرات أدبية". ثم تلتها مسامرات أخرى مثل مسامرة "الكتابة والكتاب" لعبد الحميد الرندي التي ألقيت بفاس يوم ١٣ ماي ١٩٢٣، وطبعت بالمطبعة الحجرية بفاس ١٩٢٤. ومسامرة "تايخ الشعر والشعراء بفاس"لأحمد النميشي التي ألقاها بنادي المسامرات من المدرسة

الثانوية بفاس فى ديسمبر ١٩٢٤ وطبعت بفاس فيما بعد. ومسامرة "تطور أسلوب الإنشاء فى المغرب الأقصى" لمحمد الحجوى وألقيت فى المؤتمر الثامن الذى نظمه معهد الدراسات العليا المغربية بفاس فى أبريل ١٩٣٢، ونشرت فى مجلة "المغرب" (الرباط) فى ذيل العدد التاسع والحادى عشر. وتكشف هذه المسامرات - كما يقول عبد الحميد عقار - عن حرص جلى على إبراز أهمية الأدب المغربى، وحاجتة إلى النقد والتقويم(٦) .

وفى نطاق الحديث عن تأريخ الأدب المغربى فإنه لا بد من الوقوف عند المحاولة الرائدة لمحمد بلعباس القباج "الأدب المغربى فى المغرب الأقصى" التى تعد بحق أول "أنطولوجية" للشعر المغربى الحديث. وظهرت الطبعة الأولى للكتاب فى جزأين يضمهما كتاب واحد (١٩٢٩)، ثم أعيد طبعه بمبادرة من وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية (١٩٧٩). والكتاب يقدم صورة فريدة عن الشعر المغربى الحديث، وذلك من خلال تقديم منتخبات لسبعة وعشرين شاعرا مغربيا جعلهم فى طبقات ثلاث هى: أولا- طبقة "الأدباء الكبار" الى تمثل "أدب الماضى"، وثانيا- طبقة"المخضرمين " الذين جمعوا بين الماضى والحاضر حتى وإن نالوا من أدب الماضى أوفى نصيب، وثالثا - الطبقة "النابتة" التى جاءت أفكارها "مطابقة" ل "روح العصر". ويظهر أن مفهوم "الطبقة"، الذى بنى عليه محمد بلعباس القباج كتابه، يقترب كثيرا من مفهوم "الجيل" الأدبى. إننا نجد أنفسنا أمام ثلاثة أجيال وإن لم يصرح بهذاالمفهوم صاحب الكتاب كما يقول أحمد الشايب فى بحثه "الدراسة الأدبية فى المغرب" (١٩٩١)، فهناك: جيل الشعراء الشيوخ، وجيل انتقالى بين الشيوخ والشباب، وجيل ثالث هو جيل الشعراء الشباب(٧). وإجمالا فإن هذا الكتاب لا يخلو من "حس نقدى" يتمثل فى طريقة تبويب وتصنيف الشعراء وإنتاجاتهم، هذا بالإضافة إلى توظيفه بعض المفاهيم النقديه مثل مفهوم "الطبقة" و "الفحولة"، ودون أن نغفل كذلك مدى "تحيزه" ل "الشعر الجديد" وهو ما سيتضح فى المقالات التى سينشرها صاحبه فى مجلة "المغرب" فى سنوات الثلاثين. ويبقى أن نؤكد هنا أن كتاب "الأدب العربى فى المغرب الأقصى"، علاوة على كون أنه يقدم "صورة دالة" على الشعر المغربى، فإنه "جواب نابه" على إشكال "الهوية الثقافية" التى سعى المستعمر إلى طمسها؛ كما أنه محاولة ل "استكمال" تاريخ الأدب العربى الذى لم يكن يلتفت إلى الأدب المغربى أو بالأدق الشعر المغربى الذى راح يعرف بعض "التحول" فى العشرينيات. ويقول العلامة عبد الله كنون عن هذا الكتاب بأنه وضع اللبنة الأولى لدراسة الأدب المغربى الحديث(٨). ثم إن عبد الله كنون بدوره سيحاول أن يجيب على السؤال نفسه، الذى استأثر بتفكير محمد بلعباس القباج، كما سنلاحظ بعد قليل .

وفى الحق فإن الخطاب النقدى المغربى لن يبلغ تلك الدرجة من الحيوية إلا فى منتصف الثلاثينيات، وسيلعب "السجال" (النقدى) دورا بارزا على هذا المستوى. وقد ساهمت فى هذه الحيوية عوامل عديدة فى طليعتها ظهور مجلات مثل "المغرب" بالرباط (١٩٣٢)، و "المغرب الجديد" بتطوان (١٩٣٥) ...إلخ. وظهور جرائد مثل "الحياة" بتطوان (١٩٣٤)، و "الأطلس" بالرباط (١٩٣٦) ...إلخ. ودون أن نغفل كذلك الصحف والجرائد التى كانت تصل إلى المغرب مثل "الهلال" و "الحديقة" و "الرسالة" و "أبولو" و "الفتح" و "المنار" و "الزهراء" و "البلاغ الأسبوعى" ...إلخ. وفى هذا الصدد ازدهرت المقالة السياسية التى كانت تعتمد الأسلوب الخطابى للتأثير فى القارئ والتى كانت تركز على القضايا السياسية الملحة كمشكلة الحماية وقضية الظهير البربرى والمطالبة بالإصلاح السياسى... وعلى نحو ما كان يكتبها عبد الخالق الطريس وعلال الفاسى ومحمد المكى الناصرى ومحمد بالحسن الوزانى وأحمد بلافريج...إلخ ومن حيث الأهمية تأتى المقالة النقدية بعد المقالة السياسية، فقد ازدهرت بدورها فى سنوات الثلاثين و أفسحت المجال للصراع الصاعد الذى اشتد بين الشيوخ والشباب حول قضايا الأدب والإبداع. وكما نشطت مقالة التعريف بالكتب على صفحات جريدة "السعادة" - التى أشرنا إليها من قبل - وانقسمت جهود كتابها بين الدواوين الشعرية وكتب التاريخ والكتب المحققة، ومن بين الذين اشتهروا بكتابة هذه المقالة محمد الفاسى وعبد الرحمن الفاسى ومحمد بن تاويت التطوانى وعبد الله كنون ومحمد أبا حنينى (٩).

فى هذا المناخ سيتبلور "أفق نقدى جديد" يؤكد أن الشعر الحق هو الذى يعبر عن ذات الفرد وذات الجماعة فى آن واحد. فلا بد للشعر أن يتوخى الصدق والصواب، وفى مقابل ذلك أن يبتعد عن الكذاب والزيف. يقول عبد الله كنون عن الأدب فى هذه الفترة: "وهكذا لم يبق الأدب فنا مسخرا لخدمة الرؤساء والملوك، ولا تزجية للوقت عند من لم ينزل بأدبه لمستوى الشعراء المداحين والكتاب المتكسبين، بل صار دعوة ومذهبا، وفنا رفيعا تتمثل فيه الحياة الإنسانية بأهوائها ومطامحها والكون بجماله ونظامه وأصبح الأديب صاحب رسالة سامية ومكانة مرموقة فى المجتمع بصفته أحد قادة الفكر. ورائدا من رواد الإحياء والتجديد"(١٠) وأشهر من كان يمثل هذا "الأفق الجديد"، فى النظر للأدب بصفة عامة والشعر منه بشكل خاص، محمد بلعباس القباج وأحمد زياد

وسعيد حجي ومحمد صالح ميسة. إلا أن محمد بلعباس القباج هو الذي سيبرز بشكل لا فت وذلك من خلال مقالاته الأدبية المتسلسلة التي كان يوقعها ب "لذعات بريئة" بمجلة "المغرب" ما بين الفترة التي تصل ما بين ١٩٣٣ و ١٩٣٧، ومن بين هذه المقالات "أبحث عن شاعر" (١٩٣٣) و "هل يسمع شعراؤنا" (١٩٣٤) و "ليس هذا بعشك فادرجي" (١٩٣٤) و "الشنجيطي" (١٩٣٤) و "شاعر الشباب" (١٩٣٥) ...إلخ .

من الجلي إذن أن النقد سيمارس، هذه المرة، من داخل دائرة الصحافة، وذلك بعد أن كان حبيس المجالس الخاصة. ومن دون شك سيكون لهذا التحول تأثير بالغ على مستوى توجيه الأدب نحو وظائف مغايرة لوظائفه التي لاحظناها مع الفقهاء الشعراء. وكان لمحمد بلعباس القباج الحضور البارز على هذا المستوى بسبب "جرأة" خطابه الذي سيصدم "الحساسية الأدبية والثقافية" السائدة. ويرى عبد الله كنون أن مقالاته قزمت من زيغ المقاييس الأدبية التي كانت متعبة وقتذاك، وأحدثت ضجة كبيرة بين الأدباء المخضرمين الذين كانوا قليلي الإطلاع على الإنتاج الأدبي الجديد، في الشرق العربي(١١). لقد كان على اطلاع على أسس النقد، في صورها الجديدة، كما كان يصوغها رواد مدرسة الديوان وأبولو. وفي موازاة ذلك كان على معرفة بالبنية التقليدية، وأحس أنها بنية لم تعد تطابق "روح العصر"، لهذا يجب تجاوزها بالنقد المستمر، ولذلك وضع لنفسه مخططا ليتناول فيه بالنقد كل الشعراء الشيوخ(١٢). ومن هذه الناحية فإن أول اختيار أقدم عليه هو التصدي لشعراء المرحلة الأولى ، خاصة للمداحين منهم ، الذين كانوا يعتبرون الشعر مطية لنيل الحظوة والمال والجاه والوظيفة. فالشعر الذي يتركه هؤلاء، هو، في نظره، ساقط مرذول! هو شعر يدل على قرائح جافة، ويعبر عن أرواح فانية. واللافت للنظر أنه لم ينج من سهامه حتى نقيب أشراف العلويين عبد الرحمن بن زيدان، هذا بالإضافة إلى شعراء آخرين أمثال محمد البيضاوي وعبد الله القباج وعبد الأحد الكتاني ومحمد بوجندار وعباس الشرقي(١٣). وما يثير في خطاب محمد بلعباس القباج، في اعتماده "الحكم النقدي"؛ ويعد هذا الحكم "شيئا جديدا" أو "فتحاً كبيرا" في تصوره للأدب هو مجال النقد المغربي الحديث. وقد استند حكمه / أحكامه إلى "العنصر البلاغي" و "الحاسة الفنية" و " الذوق الفني" و "الطابع اللفظي" و "المقاييس اللغوية والبيانية" و "الطابع الجزئي"...إلخ(١٤). وإجمالا فإن "الحكم النقدي" عند محمد بلعباس القباج يتميز كما يقول عبد الجليل ناظم في كتابه "نقد الشعر في المغرب الحديث" :

– بالجرأة لأنه واجه لأول مرة بنية تقليدية راسخة .

– إنه فتح الباب على مصراعية للثقافة الحديثة الآتية من الشرق، بل بين إمكان استثمارها لنهضة الشعر في المغرب على غرار الشعر العربي عامة .

– أعطى عناية خاصة للمضمون الشعرى، واعتبر موقف الشاعر من القضايا العامة الوطنية والاجتماعية أساسا للحكم على جدية وجودة الشعر، وكان هذا يستجيب لمتطلبات المرحلة التى عرفها المغرب فى هذه الفترة[١٥] .

وينعت المفكر المغربي محمد عابد الجابرى، فى كتابه "المغرب المعاصر" (١٩٨٨)، هذه الفتره ب "فترة تحول: "ثورة" ثقافية / اجتماعية"؛ ويقول عن هذا " التحول " (ونستحضر نصه على طوله لأهميته): "ومع ذلك، فإن البحث نفسه لا بد أن يعيد ترتيب مراحل خط التطور فى ذهنه، إذا هو أراد رصد المنعطف الذى يسجل انتقال الأوضاع العامة فى هذا البلد من وضعية "المجتمع التقليدى"، المنتمى بكل مكوناته إلى القرون الوسطى، إلى وضعية " المجتمع الحديث" كما تحددت أسسه ومظاهره فى أوربا القرن التاسع عشر والعشرين. ذلك أن عملية تحديث المجتمع المغربى سارت ببطء شديد، وفى نطاق محدد، إلى حدود الثلاثينات من هذا القرن، أما بعد ذلك، أعنى من منتصف الثلاثينات إلى منتصف الخمسينات (تاريخ استقلال المغرب) فقد تحولت تلك العملية البطيئة إلى "حملة" مكثفة شملت مختلف الميادين، حملة، تسارع الزمن وتتخطى كل الحواجز لا يثنيها شيء عن الاتجاه إلى المستقبل والارتماء فى أحضانه. بالفعل كان التحول خلال تلك الفترة (منتصف الثلاثينات إلى منتصف الخمسينات)يتم فى جميع الميادين على شكل طفرة"[١٦]. ويبقى إذن أن نسأل حول نصيب الخطاب النقدى من هذا "التحول" أو "الطفرة" ؟ .

من هذه الناحية فإن شخصية محمد بلعباس القباج - التى نحن بصدد الحديث عنها - تبدو - من خلال مقالاتها السابقة - طموحة إلى خلق مناخ ثقافى جديد يريد مسايرة التطور الأدبى والفكرى الذى حصل فى المشرق العربى ومصر على وجه الخصوص. إلى أن الاستجابة لهذا الخطاب كانت "عدائية" من طرف "المجموعات السائدة" أو " المهيمنه". لقد تسببت مقالاته، بلهجتها العنيفة، فى خلق متاعب عديدة له . بل إن النقد اعتبر سلوكا دخيلا على المجتمع المغربى منافيا لأصالته وتقاليده مأخوذا من الأجانب ومسروقا من منطقهم الأعوج[١٧]. ولذلك فإن القضية الأساس التى واجهها

القباج كانت تتعلق ب "شرعية" الخطاب النقدى ذاته داخل تلك البيئة الثقافية التقليدية . ولقد شكل سعيد حجي (١٩١٠-١٩٤٢) المساند القوى لاتجاه محمد بلعباس القباج، وساهم بمقالاته العامة في توضيح الجوانب المتعلقة بتحرر المجتمع والأدب. لقد حصل تجاوب عميق بينهما حول علاقة النقد بتحويل الأوضاع نحو الإصلاح وبالتأثير على الحرية فى نقد البيئة التقليدية[١٨]. ومن هذه الناحية، كذلك، وبالنظر إلى مجمل الشروط السياسية والثقافية للمغرب وقتذاك، تبدو شخصية سعيد حجى العصامية "مثيرة" بل "سابقة لأوانها" كما قيل عنها[١٩]. ويشرح محمد عابد الجابرى، فى كتابه السابق، "الهاجس الثقافى" عند سعيد حجى، فى أثناء الحديث عن "الإنتليجانسيا" (النخبة المثقفة) أو بالأدق "تطور الإنتليجانسيا بالمغرب"، قائلا: فلقد كان فى صفوف هذه الكتلة - الأنتليجانسيا شخصية واحدة على الأقل، لامعة وشابة، ومن جماعة سلا [تميزا لها عن جماعة الرباط وفاس] بالذات، تميزت بكونها كانت تحمل "الهم" الثقافى أكثر من غيرها"[٢٠]. ويواصل حديثه عنه قائلا إن إسهاماته تقدم لنا "صورة واضحة تجمع بين ما نسميه اليوم "الأصالة" و "المعاصرة" أو التراث والحداثة، ولكن لا بشكل توفيقى، بل بصورة تكون فيها الحداثة مؤسسة على الأصالة والأصالة مواكبة ومندمجة فى الحداثة"[٢١]. هذا هو سعيد حجى الذى برز كألمع وجه فى الثقافه المغربية فى أواخر الثلاثينيات، والذى كان يخاطب زميله محمد بلعباس القباج قائلا: "فلتسر يا صديقى ابن عباد فى طريقك المنتج لحياتنا الفكرية مهما تحملت اليوم من صدمات ومهما خيل لوسطنا الحاضر أنك قاس فى لذعاتك البريئة العذبة. فلتسر دون أن تلتفت إلى الوراء، فالمستقبل لنا"[٢٢] .

وعلى الرغم من هاتين المحاولتين الرائدتين فإن الخطاب النقدى المغربى - كما سنلاحظ بعد حين - ظل يبحث عند ذاته، لأن صاحب "لذعات بريئة" لم يكن إلا مجرد "فرد" فى تلك البيئة التقليدية. وعلى مستوى آخر، وفى الفترة ذاتها، فإنه لا بد من الأشارة إلى محاولة أخرى لكنها تتصل ب "التأريخ" (للأدب المغربى) هذه المرة، ويتعلق الأمر بعبد الله كنون فى كتابه الشهير "النبوغ المغربى فى الأدب العربى" (١٩٣٤). فهذا الكتاب شبيه بكتاب محمدبلعباس القباج "الأدب العربى فى المغرب الأقصى" (١٩٢٩) وذلك من حيث سؤال "الهوية الثقافية المغربية" - التى سعى المستعمر إلى "محوها" - ومن حيث هو محاولة لاستكمال تاريخ الأدب العربى فى إهماله التام للأدب المغربى إذ يقول صاحب "النبوغ المغربى" فى هذا الصدد: قرأت "تاريخ الأدب العربى"

للزيات وكتاب "تاريخ الأدب العربى الوسيط" للإسكندرى وقرأت "تاريخ الأدب العربى" لجرجى زيدان، وكتاب مصطفى صادق الرافعى، ولم أجد فيها سطرا واحدا عن المغرب"(٢٣). وفى الحق فإن عبد الله كنون من الأوائل الذين أثاروا الظواهر الشائكة فى تاريخ الأدب المغربى مثل نشأة الأدب المغربى، وقضية يوسف بن تاشفين والمعتمد، والتيار الفقهى وانعكاساته على الثقافى والأدب فى العصر المرابطى...إلخ. وقد اعتمد، فى ذلك، على مقاييس نقدية تتمثل فى النقد البلاغى والمقارنة والنقد التأثرى الإنطباعى(٢٤). وإذا كانت "النظرية المدرسية"، التى تقيس العصور الأدبية على العصور السياسية، قد هيمنت على كتاب "النبوغ المغربى فى الأدب العربى"، فإن هذه النظرية سرعان ما سيحد عبد الله كنون من سطوتها فى مؤلفاته اللاحقة عن طريق "المرونة المنهجية" التى تمزج بين "النظرية المدرسية" (ذاتها) ونظرية الفنون(٢٥) .

غير أن الملاحظة التى تفرض نفسها فى أثناء الجمع بين كتاب "الأدب العربى فى المغرب الأقصى" لمحمد بلعباس القباج وكتاب "النبوغ المغربى فى الأدب العربى" عبد الله كنون هى أن مفهوم الأدب عند الأول يقتصر على الشعر بمفرده عكس ما يوهمنا به العنوان الذى يوحى بأن صاحبه سيجمع بين الشعر والنثر... أما مفهوم الأدب عند عبد الله كنون، كما يشرح أحمد الشايب فى كتاب حول هذا الأخير، فيشمل كل أنماط الإبداع الثقافى من أدب وفقه وحديث وعلوم لغوية وعلوم كونية. ومن ثم نجده - كما يضيف أحمد الشايب - يؤرخ لجميع هذه الاختصاصات ويترجم لأصحابها، ويرجع هذا المفهوم العام للأدب عنده إلى جملة من الأسباب : أولها ثقافته الموسوعية كأديب وعالم وفقيه، ولذلك كتب فى الفقه والأدب والتاريخ والسياسة...ألخ ثانيها نظرته إلى النصوص نظرة واحدة تخبر عن نبوغ المغاربة وإبداعهم فى جميع مناحى المعرفة ومن ثم فهى وثائق تاريخية؛فهو يسوى بين النص الأدبى والعلمى والدينى، مادامت كل هذه النصوص تخبر عن الرقى والازدهار، ومادامت تحتوى على قيم فنية وجمالية راقية. وثالث هذه الأسباب تأثره بمفهوم القدماء للأدب(٢٦). وفى هذا الصدد فقد استنكر عليه بعض الدارسين إدراجه بعض النصوص الدينية فى كتاب"النبوغ المغربى فى الأدب العربى" كـ "الصلاة المشيشية" و "الحزب الكبير" لأبى الحسن الشاذلى ونصوص أخرى فى التحميد والصلاة...إلخ غير أن الأمر هو خلاف ذلك، لأن الناس الذين يقرؤون - فى نظره - هذه الدعوات والصلوات يتأثرون بها وينفعلون، وكذلك الذين يسمعونها، وهذا هو الأدب فى نظره إذ أن التأثير هو المقياس(٢٧). وربما توجب الأمر

علينا أن نشير إلى طبيعة فهم الأدب ووظيفته وفى إطار من النسق الثقافى المهيمن وقتذاك، لأن هذا النسق كفيل بأن يشرح لنا أسباب إدراج عبد الله كنون ـ وغيره ـ النصوص الدينية ضمن تصوره للأدب. وفى هذا الصدد يشرح أحمد زياد ـ الذى أسهم فى تلك المرحلة ـ قائلا: "مفهوم "الأدب" وضروب الثقافة التى تنطوى تحت كلمة "الأدب" بمدلوله فى المشرق، لا يصح تاريخيا ولا فكريا تعميمه على ما يمكن أن يوصف بالأدب فى المغرب، وذلك نظراً لأسباب وظروف وملابسات ونوعيات تختلف كلياعنها فى المغرب"(٢٨). ويلخص هذه الظروف والملابسات فى "العقلية الفقهية" التى يواصل أحمد زياد شرحها قائلا: "وبعبارة جامعة. فإن الثقافة المغربية على العموم، كانت، ومنذ أن عرفت الإسلام وجعلت منه منطلقا لها، ترى أن الأدب ينبغى اعتباره فضلة لا عمدة بلغة النحويين، وفاكهة لا أكلة، ثم إن العقلية المغربية حينما آثرت الاتجاه القانونى والفقهى بأصوله والبيانى بفروعه، فلأن هذا النوع دسم، والمغاربة كانوا وما يزالون هواة دسم، أما الأدب فكانوا ينظرون إليه على أنه مجرد مرق، بل إن مادة الأدب كانت تقوم فى بعض الأحايين على أن تصاغ منها منظومة شعرية"(٢٩).

وفى السياق نفسه يؤكد عبد الكريم غلاب أن الفكر المغربى يمكن أن يكون كل شىء إلا أن يكون شاعرا ، ولم يكن هناك مفهوم للثقافة إلا للعالم والدين(٣٠).

تلك إذن هى صورة الخطاب النقدى فى الثلاثينيات ، وهى صورة يمكن أن نلمس فيها بشكل جلى تراوح هذا الخطاب بين التقليد والتجديد . ويوضح محمد خرماش هذه الفكرة قائلاً : "وقصارى القول فإن النقد المغربى فى هذه الفترة ظل متأرجحا بين التقليدية والتجديد تتجاذبه عوامل الذاتية والأحكام الانطباعية السريعة ، ومقاييس الموضوعية والنزاهة العلمية التى حاول بعضهم الكشف عنها وتسليط الأضواء على العديد منها . وقد اعتمد فى أكثره المقاييس اللغوية والبيانية فى تقويم الإنتاج فكان متسما بالجزئية والاتباعية ، ولكنه استطاع على كل حال أن يوصل مشروعية العمل النقدى وينقل البحث فى الأدب من طريقة التأريخ والتقدير إلى مناهج النقد والتقويم "(٣١) .

أما فى فترة الأربعينيات والنصف الأول من الخمسينيات فستشهد الحركة الثقافية ككل تطورا فى بعض المفاهيم والتصورات نتيجة تطور التعليم وإنشاء المدارس الثانوية وتزايد البعثات الثقافية إلى المشرق وبعض بلدان المغرب ، هذا بالإضافة إلى

اتساع دائرة الصحافة بظهور مجلات جديدة مثل "الثقافة المغربية" (١٩٤١) و "رسالة المغرب" (١٩٤٧) و "الأثير" (١٩٥٠) بالرباط ، و "الأنيس" (١٩٤٦) و "الأنوار" (١٩٤٦) و "المعرفة" (١٩٤٧) و "المعتمد" (١٩٤٧) و "لسان الدين" (١٩٤٧) بتطوان ... إلخ . ومن الأكيد أن يتأثر النقد بهذا المناخ الثقافي الصاعد وأن تنضج بعض الشيء مفاهيمه . وعلى الرغم من تكاثف الجهود حول ضرورة توظيف الأدب في خدمة القضية الوطنية في مواجهة المستعمر فإن ذلك لم يمنع من رفع دعاوى تجديد الشعر عن طريق التركيز على الاهتمام بـ "الفن من أجل الفن" والاعتناء بالخيال والجمال والفن وتصوير أحاديث القلوب وأسرار النفس ... وكل ذلك حتى تنأى القصيدة بأفقها عن الأغراض التقليدية والنبرة الحماسية الغالبة . وللإشارة فإن الشعراء بدورهم ساهموا في المجال النقدي وقتذاك ، وذلك على نحو ما فعل عبد السلام العلوي وعبد الكريم بنثابت وإدريس الجاي (عابر سبيل) وعبد المجيد بنجلون . لقد دافع هؤلاء الشعراء عن الشعر باعتباره قيمة جمالية فنية ، مثلما شكل متنهم رد فعل عنيف ضد النقد الذي أصبح – في نظرهم – عقبةحقيقية في سبيل وصول الشعر إلى المتلقي(٣٢) . وقد مكنهم اطلاعهم على الأدب الفرنسي من التعاطف مع التيارات الجديدة آنذاك خاصة مدرسة المهجر وأبوللو ، لقد قرؤوا تجربتهم بموقف مخالف لقراءة النقد فأكدوا على طبيعة التجديد بطابعها الرومنسي المتأثر بالأفكار الليبرالية(٣٣) . لقد كان خطاب هؤلاء الشعراء أول خطاب "جذري" في معارضته للمجتمع المحافظ والبنية التقليدية ، غير أنهم لم يجدوا المقومات الاجتماعية والفلسفية لجذريتهم . وكما يبدو نقدهم ، على قلته وهامشيته ، تعبيرا أصيلا عن قلق المثقف عامة والشعر خاصة أمام القضية الإبداعية والاجتماعية(٣٤).

وعلى صعيد "النقد الخالص" فإن أحمد زياد هو الوحيد – فيما يظهر – الذي اهتم بمتابعة الانتاج الشعري المغربي في فترة الأربعينيات . ذلك أن محمد أبا حنيني أخذ يتابع الحركة الأدبية في المشرق ، وأخذ يكتب عن العقاد وطه حسين ومحمود سامي البارودي . في حين أخذ عبد الرحمن الفاسي يتابع الفكر الفرنسي . أما عبد الله إبراهيم فأخذ يهتم بقضايا الفكر والسياسة . واستمر عبد الله كنون يؤرخ للأدب المغربي على نحو مافعل في كتابه "أمراؤنا الشعراء" (١٩٤٣) وحول هذا الكتاب

سيكتب عبد الرحمن الفاسي منتقداً إياه ، وبعد ذلك توالت مقالاته (في جريدة : "العلم " نوفمبر ١٩٤٦) مستطردا فيها إلى ذكر مآخذ على كتاب "النبوغ المغربي في الأدب العربي" ، مما أثار حفيظة عبد الله كانون فانبرى للرد على كل المقالات في جريدة "العلم" وبعد ذلك جمع هذه الردود في كتابه "واحة الفكر" (١٩٤٨) .

وإجمالا فإن النقد ، في هذه الفترة ، وعلى الرغم من دعاوى التجديد ، فإنه لم يبرهن على مقدرته التامة على تطبيق تلك المفاهيم الحديثة وبالتالي مراجعة الانتاجات الأدبية في ضوئها ، إنه لم يتمكن من التخلص من الطريقة التقليدية المرتكزة على الملاحظات اللغوية والبيانية البحثية وأحيانا المعنوية أو التصويرية[٣٥]. هذا بالإضافة إلى تداخل الوظيفة السياسية والثقافية / الأدبية في تصورات زعماء الحركة الوطنية ، فقد كان هؤلاء زعماء على الواجهة السياسية والواجهة الثقافية معا . وفي هذا الصدد يمكن استحضار المهرجانين اللذين نظمتهما الحركة الوطنية لأحمد شوقي (١٩٣٢) والمتنبي (١٩٣٥) ، إذ كانا (أي المهرجانين) تأكيدا لمبدأ "العروبة" و "رسالة سياسية" للمستعمر . فالشعر إذن في تصورات زعماء الحركة الوطنية ، كان أداة للتعبير عن أهدافهم الإصلاحية . غير أن ما يثير الانتباه هنا هو الهجوم الذي تعرض له النقد الجديد من قبل قادة الحركة الوطنية المشاركين في مهرجان أحمد شوقي .

إن تداخل الثقافي والسياسي في تصورات رواد الحركة الوطنية من جهة وهيمنة البنية التقليدية من جهة ثانية لم يمكنا النقد الجديد من ترسيخ خطابه الذي كان يسعى إلى خلق مناخ ثقافي جديد . ولذلك فقد التزم محمد بلعباس القباج الصمت على امتداد فترة تزيد عن ثلاثين عاما إلى أن وافته المنية العام (١٩٧٩)[٣٦] . وإذا كان هذا الأخير قد توفي قبل وفاته الطبيعية فإن سعيد حجي توفي فعليا وهو في عز شبابه وقبل وفاة صاحب "اللذعات" بسبعة وأربعين عاما (يوليو ١٩٤٢) . إنه "الموت الثقافي" إذا جازت هذه العبارة . ولهذه الأسباب توقفت محاولات فريدة كان من الممكن أن تشكل "مدرسة" أو "مؤسسة" نقدية قائمة بذاتها لو أنها وجدت المناخ الثقافي المناسب لها . إن الأمر يتعلق ب "انقطاع" صارخ لا يمكن فهمه إلا في ضوء "إبستيمي" الخطاب الثقافي ككل في تلك الفترة . ويمكن أن نردد مع عبد الجليل ناظم في خلاصة بحثه ، حول "نقد الشعر في المغرب" ما بين ١٩٣٠ - ١٩٥٢ ، مايلي : "إن الوصول إلى نهاية هذه التجربة الثقافية الأولى من نوعها في المغرب الحديث تترك أكثر من تساؤل ، خاصة

حين يفاجأ القارئ بانقطاعها وتعثرها ثم توقفها بل ونسيانها ، هذا التوقف اتخذ أشكالا فريدة متعددة لكنه في العمق همش تجربة أصيلة ، أصيلة في ريادتها وطموحها لتجاوز التأخر الثقافي والأدبي ، وجريئة في مواجهتها لبنية تقليدية راسخة ، ومتفتحة على الثقافة الحديثة من المشرق تارة ومن الغرب تارة أخرى"(٣٧). ولا ينبغي أن نتغافل هنا عن أن الشعر الوطني المغربي امتاز أكثر من بقية الدول العربية بقوة الاتجاه الإسلامي وهيمنته ، لأن الحركة الوطنية نفسها كانت متأثرة بالسلفية(٣٨).

من الجلي إذن أننا تتبعنا بدايات تشكل الخطاب النقدي منذ بدايات القرن حتى منتصف الخمسينيات ، ومررنا بثلاث مراحل على امتداد هذه الفترة الطويلة : المرحلة الأولى وتبدأ من بداية القرن إلى العشرينيات ، وحاول فيها النقد التخلص من المنظومات والمختصرات والتلاخيص التي هيمنت في كل فروع المعرفة المتداولة في عصر ما قبل الحماية(٣٩). ثم المرحلة الثانية في الثلاثينيات التي شهدت محاولات جريئة، مع محمد بلعباس القباج بشكل خاص. وأخيرا المرحلة الثالثة التي تبدأ من الأربعينيات إلى منتصف الخمسينيات، والتي شهدت بدورها محاولات "تجديدية" تميزت بمساهمة بعض الشعراء فيها. وبالجملة فإن النقد ظل، على امتداد هذه الفترة، يبحث بشكل مستمر عن "خطابه" لكن دون أن يفرز "قامات نقدية مستقلة" أو "مؤسسة نقدية" قائمة بذاتها. ومن ثم فإننا لا نملك إلا أن نسأل حول النقد الذي ستشهده الساحة الثقافية المغربية في الفترة التي ستبدأ من النصف الثاني من الخمسينيات إلى النصف الأول من السبعينيات، وما إذا كان سيكشف عن آفاق جديدة ؟

ومن هذه الناحية سيكون العام ١٩٥٧ علامة بارزة في تاريخ الخطاب النقدي الحديث بالمغرب، ولا يمكن لدراس هذا الخطاب أن يقفز على هذه العلامة الفاصلة في التاريخ؛ ذلك أنه في هذا العام ستعرف الجامعة المغربية طريقها إلى الوجود. وعلى الرغم من أن هذا التأسيس جاء في فترة متأخرة، مقارنة مع تواريخ تأسيس جامعات بعض البلدان العربية، فإنه سيفتح "عهدا جديدا: للدرس الأدبي بالمغرب. ولا يخفى على الدارسين الدور البالغ الأهمية الذي تقوم بأدائه الجامعات، على صعيد الدرس الأدبي/الثقافي، خصوصا حين تتحول إلى قلعة لإشاعة مبادئ العقل وقيم التنوير .

ويهمنا هنا، بخصوص الجامعة المغربية، أن نقف عند البدايات الأولى، أو مرحلة "التأسيس الأولى" حتى تتضح لنا أكثر أدوار هذه الجامعة. وأهم ما سيميز هذه البدايات توافد بعض الأساتذة المشارقة على هذه الجامعة، ومنهم من سيكون له تأثير كبير على مستوى توجيه الدرس الأدبي وفتح آفاق رحبة له. وعلى رأس هؤلاء العلامة أمجد الطرابلسي (١٩١٦-٢٠٠١) الذي قدم إلى الجامعة المغربية في أواخر العام ١٩٦٢. وكان الراحل محمد عزيز لحبابي عميد هذه الكلية وقتذاك - ومنذ العام ١٩٥٩ - وسيكلف أمجد الطرابلسي بتدريس الأدب المقارن. وفي ذلك التاريخ كذلك كان أمجد الطرابلسي قد رسخ اسمه، في خريطة النقد العربي، بإسهاماته اللافتة: "النقد واللغة في رسالة الغفران" (١٩٥١)، "نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب" (١٩٥٤)، "نقد الشعر حتى نهاية القرن الخامس الهجري" (بالفرنسية، ١٩٥٦)[٤٠]، و "شعر الحماسة والعروبة في بلاد الشام" (١٩٥٧). وعلى امتداد هذه الفترة خدم الجامعة المغربية بشكل جلي، وقدم نموذج العالم الرصين الذي بلغ حد التصوف والذوبان في العلم ونموذج الأستاذ الجامعي المقتدر والباحث الملتزم بأصول البحث العلمي الدقيق ومناهجه القويمة، مثلما اختار "تأليف الرجال" كما أجاب ذات يوم ردا على من سأله "لم لا تؤلف كتبا"[٤١]. وليس من الغريب في شيء أن يكرمه اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع كلية آداب الرباط في نهاية مارس وفاتح أبريل من سنة ١٩٨٧، أي بعد مرور ربع قرن على تدريسه بالجامعة المغربية، فكان أول مثقف عربي غير مغربي يتم تكريمه من قبل هذه المؤسسة منذ تأسيسها العام ١٩٦٠[٤٢] .

وعلى الصعيد السياسي ظل أمجد الطرابلسي صاحب "موقف سياسي" و "إيمان قومي". وعلى صعيد دراسة التراث - التي مال إليها أكثر - ظل يؤمن بضرورة التعامل مع التراث وقراءته دون وساطات. ولذلك ظل ينصح الباحثين أن يعتمدوا، في تأسيس بحوثهم وتوثيقها، على النصوص تحليلا واستنباطا، وألا يقرؤوا ما كتبه المعاصرون حول الموضوع من قريب أو بعيد إلا بعد أن ينتهوا من مرحلة التأسيس والتوثيق والتحليل والاستنباط، وحينئذ يقرؤون ما يقرؤون من كتابات من قبلهم حول الموضوع قراءة نقدية فاعلة لا استلابية منفعلة. ودون أن نغفل أيضا "المنهج الإحصائي" الذي اعتمده باحثوه الذين أشرف على رسائلهم الجامعية[٤٣] .

وحتى نعود إلى مرحلة التأسيس الأول، فى تاريخ الجامعة المغربية، فإنه يمكن الإشارة إلى الرسائل الجامعية التى كان القصد منها نيل درجة دبلوم الدراسات العليا مثل "الزاوية الدلائية ودورها الدينى والعلمى والسياسى" لمحمد حجى (١٩٦٣) و "أبو المطرف أحمد بن عميرة حياته وآثاره" لمحمد بنشريفة (١٩٦٤) و "تطور الفن الروائى فى المغرب" لأحمد اليابورى (١٩٦٧). ويعلق عباس الجرارى على هذه الأعمال قائلا: "وعلى الرغم من أن طابع الجمع ظل غالبا على هذه الرسائل، فإنها كانت تحاول أن تتجاوزه قليلا لتمارس الدراسة من حيث هى تحليل ومن حيث هى سعى إلى تعميق النظر فى النصوص التى يتعامل معها الباحث وإن طغى عليها جانب التأريخ"(٤٤) .

وفى الواقع فإن الرسائل الجامعية، فى هذه المرحلة الأولى من عمر الجامعة المغربية، لم تكن تقتصر على الموضوعات السابقة فقط، فلقد تم الاهتمام بتحقيق النصوص كذلك، ومن بين هذه الرسائل "المن بالإمامة لابن صاحب الصلاة" وحققه عبد الهادى التازى (١٩٦٣)، و "رحلة التاج المغرق فى تحلية علماء المشرق للبلوى" وحققه حسن السايح (١٩٦٥)، و "شعر ابن الخطيب" وجمعه وحققه محمد مفتاح (١٩٧٢)...إلخ. والملاحظ أن أغلب النصوص المحققة، فى هذه الفترة، ينتسب إلى التراثين: المغربى فى مرتبة أولى، والأندلسى فى مرتبة ثانية. وحتى إن كان سؤال التاريخ قد ظل مهيمنا على سؤال الأدب فى النصوص المحققة، فإن اختيار التحقيق يؤشر على استراتيجية عامة مفكر فيها تدخل فى إطار "تجلية الوعى بالذات وتأصيل الهوية الثقافية وتغذيتها"(٤٥). ونحن نتحدث عن التحقيق هنا فإنه لا بأس من الحديث عن اتجاه سابق تبلور من خارج دائرة الجامعة. من رواد هذا الاتجاه عبدالله كنون، ومحمد الفاسى الذى اشتهر بتحقيق مجموعة من الرحلات، وعبد الوهاب بن منصور الذى اشتهر بتحقيق كتب التاريخ، والتهامى الراجى الذى اشتهر بتحقيق النصوص اللغوية وكتب القراءات ويشكل هذا الاتجاه حلقة وصل بين اتجاه المستعربين والاتجاه الثالث الذى تبلور فى حرم الجامعة كما أشرنا إليه من قبل(٤٦). وفى الحق فإن اتجاه المستعربين (الفرنسيين والإسبان) شكل اتجاها تأسيسيا مهد لما جاء بعده، ولفت عيون الدارسين المغاربة إلى ما تزخر به المكتبات الوطنية من نفائس المخطوطات فى مختلف حقول المعرفة وضرورة التعجيل بتحقيقها وإنقاذها من الضياع(٤٧). وكان ليفى بروفنسال (١٨٩٤-١٩٥٦) - إلى جانب آخرين - أهم المستعربين الفرنسيين وأكثرهم

اهتماما بتحقيق نصوص التراث المغربي المخطوط، وخاصة المتعلق منه بتاريخ المغرب والأندلس. وعلى مستوى آخر فإنه لا بأس من الإشارة إلى أعمال أخرى أنجزت خارج الجامعة المغربية مثل "الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدى" لعباس الجرارى (الماجستير، القاهرة، ١٩٥٧) و "أمثال العوام فى الأندلس لأبى يحيى عبيد الله الزجالى" لمحمد بنشريفة (الدكتوراه، القاهرة، ١٩٦٩) و "الزجل فى المغرب (القصيدة)" لعباس الجرارى (الدكتوراه، القاهرة، ١٩٦٩) و "شعر ابن الأبار" (تحقيق ودراسة) لعبد السلام الهراس (الدكتوراه، مدريد، ١٩٦٦). الملاحظ أن هذه البحوث ، التى أنجزت خارج الجامعة المغربية، راعت بدورها البعد الوطنى والجانب البيبليوغرافى .

هذه إذن بعض مميزان المرحلة الأولى التى امتدت من بداية السبعينيات . ولعل ما سبق عرضه كفيل بابراز الأسئلة المهيمنة فى هذه المرحلة. وفى مقدم هذه الاسئلة نجد التحقيق والحرص على الموضوعات ذات البعد الوطنى. ومن ثم فإن هذه المرحلة تلتقى مع سابقتها، التى امتدت إلى منتصف الخمسينيات، من ناحية التركيز على سؤال الهوية الثقافية بشكل عام يطرح أكثر من سؤال بخصوص المنهج الذى يعد عنصرا ضروريا لتفعيل الخطاب النقدى. وهذا السؤال هو ما سيلتفت إليه الخطاب النقدى المغربى فى النصف الثانى من السبعينيات .

وقبل أن ننهى الحديث عن مرحلة التأسيس الأولى، بخصوص الجامعة المغربية، فإنه لابد من التأكيد على أن النقد المغربى ظل إلى غاية الستينيات يشهد على سيادة النقد التقليدى وعدم تمكنه من إرساء مناهج نقدية ثابتة . غير أن هيمنة النقد التقليدى لا يمنع من الحديث عن بعض الأساتذة الجامعيين المغاربة الذين حاولوا فتح آفاق جديدة للخطاب النقدى المعاصر فى فترة الستينيات. ويقول أحد هؤلاء وهو حسن المنيعى "إنهم اعتمدوا على أصناف المعرفة فى دراستهم لبعض ا لتجارب الناضجة ولولا تدخلهم لما تطورت مفاهيم الفن، ولانحصر الإبداع فى نطاق التعبير الساذج والتعليق الكسيح"(٤٨). وهؤلاء الأساتذة هم محمد برادة ومحمد السرغينى وأحمد اليابورى وإبراهيم السولامى وأحمد المجاطى وحسن المنيعى وغيرهم. لقد أفادوا كلية الآداب التى احتضنت مدرجاتها الكثير من المحاضرات والندوات واللقاءات الأدبية التى تخرج فيها كتاب ونقاد شباب "نضجت فى نفوسهم عناصر القراءة الواعية التى أغنت الحركة النقدية نوعا ما، ومكنتها من أساليب جديدة فى الحداثة والممارسة"(٤٩). وفى

الواقع لاينبغى التغافل - فى إطار الحديث عن فترة الستينيات - عن الدور اللافت الذى لعبته مجلة "أقلام" التى أسسها محمد إبراهيم بوعلو وأحمد السطاتى فى شهر مارس من عام ١٩٦٤. لقد كانت وراء تعميق البحث الفلسفى بالمغرب (كما سنرى فى الفصل الثانى) مقدار ما أفسحت المجال للأدب والنقد. وفى هذا المجال الأخير كان يكتب كل من أحمد المجاطى ومحمد برادة الزنيبر وحسن المنيعى. وعلى الرغم من كون أن هؤلاء لم يكونوا ينشرون الكتب، ونظرا لصعوبة النشر كذلك، وفى تلك الفترة، فإن مقالاتهم المتناثرة - فى مجلة "أقلام" - كفيلة بأن تؤكد مبدأ "الالتزام" المحكوم بالصراع الثقافى والسياسى القائم وقتذاك. وأما كتب كل من عبد الكريم غلاب "فى الثقافة والأدب" (١٩٦٤) و "رسالة وفكر" (١٩٦٨) وحسن السائح "نظرات فى القصة والمسرحية فى الأدب المغربى" (١٩٦٨) و "دفاعا عن الثقافة المغربية" (١٩٦٨)، فإنه لم يكن لها "كبير تأثير" بحكم أن صاحبيها كانا خارج "السرب" إضافة إلى المنحى التأريخى الذى يهيمن فى بعضها .

وإذا كان "التحقيق" قد تواصل مع "جيل التلامذة" داخل الجامعة وتوسعت دائرة البحث الجامعى من بعض الوجوه، فإن النقد خارج أسوار الجامعة أعطى أفقا مغايرا للخطاب النقدى ومكنه من مفارقة روح المهادنة التى غلبت عليه. لقد اصبح النقد جزءا من الواقع الثقافى والإيديولوجى، وساعدهم على ذلك "المنهج الجدلى" الذى سيعتمده - بتفاوت - بعض النقاد أمثال إدريس الناقورى وإبراهيم الخطيب ونجيب العوفى وعبد القادر الشاوى. تلك إذن هى مرحلة السبعينيات التى ستشهد على تزايد "الوعى الإيديولوجى" و "جدلية الصراع الثقافى والسياسى" و "تبنى الأسئلة" و "انفتاح النتاج الثقافى على مدى لا يغمض جفنيه"[٥٠]. مرحلة "سلخ الجلد" و "العنف فى الدماغ" و "الزئيرو الهدير" و "الشهادة والاستشهاد" إلى غير ذلك من الأوصاف أو الثنائيات التى أعطيت لها. وفى هذا الإطار ستتغير النظرة للأدب ووظيفته، وسيشتعل ذلك الصراع النقدى فى سنة ١٩٧٧ الذى سيكون أطول صراع عرفته الساحة الثقافية بالمغرب منذ مفتتح السبعينيات. والصراع انفجر فجأة، ودار على صفحات الجرائد الوطنية خاصة الملحق الثقافى لجريدة "العلم" و "المحرر الثقافى"[٥١]. وتمحور النقاش حول الوضعية النقدية فى المغرب، ومر عبر مرحلتين بارزتين قبل أن ينفجر فى شكل محموم. وكانت المرحلة الأولى فى أثناء وبعد لقاء الشعر المغربى الذى نظمه اتحاد كتاب المغرب سنة ١٩٧٥، وبعد أن نشر حسن الطريبق دراسة مطولة حول الشعر المعاصر

(من خلال أربعة نماذج) فى نهاية ١٩٧٦ وبداية ١٩٧٧، واشتعل الهيجان بعد أن نشر أبو الشتا العياشى مقال "الحلم فى نهاية الحداد - الزمن والسياسة" بمجلة "الثقافة الجديدة" (العدد ٥-٦). يقول محمد بنيس (المدير المسؤول عن المجلة وقتذاك): "هو اجتهاد نشرناه لإيماننا بضرورة تمكين الباحثين والمهتمين من فرصة نشر آرائهم وطرحها للمناقشة، لأن الوضعية النقدية بالمغرب غير واضحة، ولا بد من اجتهادات"(٥٢). ثم إن تدخل حسن الطريبق وهجومه العلنى على "الثقافة الجديدة" وأنصارها، كان بمثابة الشعلة التى أوقدت الحرائق وأثارت الفتنة؛ وتحول ما كان يمكن - كما يحكى محمد بنيس - أن يكون صراعا حول النقد إلى تفاخر وتناحر على الطريقة القبلية(٥٣). وساهم محمد بنيس فى هذا الصراع ولم يخف رفضه ل "المنهج الوصفى" الذى يمارس من خلاله حسن الطريبق قراءته للشعر المغربى والذى لا يعدو أن يكون - فى نظره - استنساخا لبعض المصطلحات والقيم النقدية التقليدية، إضافة إلى "المهادنة الوصفية" التى يقول محمد بنيس إنها جعلت حسن الطريبق يدافع مفهوم الأمة اجتماعيا والتصالح والسلم الاجتماعيين سياسيا. وكما أنه انتقد بشدة هذا المنهج عند عبد العلى الودغيرى فى كتابه "قراءات فى أدب محمد الصباغ" الصادر فى بداية يناير العام ١٩٧٨(٥٤). وكما يؤكد محمد بنيس أن "التيار الاجتماعى - التاريخى" (النقيض للمنهج الوصفى) "سيد الصراع الثقافى خاصة بعد أن أعطاه كل من عبد القادر الشاوى، وإبراهيم الخطيب، وإدريس الناقورى، ونجيب العوفى، قوة استطاع بها اكتساح جزء هام من الساحة الثقافية، من ناحية، وفرضه على أنصار المنهج الوصفى، من ناحية ثانية، وهو تيار يؤسس منظومة قراءته للنص الأدبى على الرجوع بدلالات النص إلى خلفياتها الاجتماعية والتاريخية"(٥٥). من الجلى إذن أن الصراع النقدى كان جزءا من الصراع الإيديولوجى داخل المجالين الثقافى والسياسى، ثم إن العلاقة بين الخطاب النقدى والخطاب السياسى كانت تكشف عن نفسها بأشكال مباشرة. يقول عزيز الشرقاوى فى مقال له تحت عنوان "وضعنا النقدى، وضعنا الثقافى": "إن أى منهج فى النقد يدعى الجدة لا بد له من الارتباط بنقد سياسى جديد حقا، ولن يكون أى مصطلح نقدى جديد سوى وليد المصطلح النقدى السياسى الجديد هو الآخر"(٥٦) .

سلفت الإشارة، فى أثناء الحديث عن "الأزمة النقدية"، إلى إدريس الناقورى. وفى الحق إن هذا الأخير كان أحد الأقطاب الأساسية ضمن "الجيل التالى" الذى سيدافع عن "المنهج الجدلى" فى إطار ذلك المناخ الإيديولوجى الساخن. ويتصور أن النقد "هو

المجال الذى استطاع أن يعرى آليات التناقضات ويكشف عنها بكل وضوح وجلاء"(٥٧). ويدخل هذا التصور للنقد ضمن ما يسميه "الممارسة الإيديولوجية" على نحو ما جاء فى مقدمة كتابه "المصطلح المشترك" (١٩٧٧) الذى كرسه لدراسة أعمال جيل الستينيات (بالمغرب) فى مجال الرواية والشعر والقصة القصيرة. وكما يخص هذا النقد ب "النقد العلمى" الذى هو - فى نظره - "أداة للفهم والتفسير والتحليل" وفى المنظور الذى يصل فيه "الظاهرة الفنية بمقومها المادى والاجتماعى"(٥٨). وكل ذلك فى إطار من "تطبيق الفكر الثورى وامتحانه فى ساحة العمل"(٥٩)' وفى ضوء هذا التصور (المنهجى) يبحث فى "الخلفيات الاجتماعية والفكرية الناضجة التى تدعم العمل الأدبى وتعطيه أبعاده الحقيقية"(٦٠). مثلما يبحث فى "وحدة الموقف الفكرى" الذى هو قرين "الانطلاق من الواقع لا من النص. لأن الواقع بسلبياته وعدوانيته هو الذى يعمل على تشكيل الرؤية المأساوية لدى المبدعين"(٦١). ويمكن القول إن "الرؤية المأساوية" تمثل "الأطروحة المركزية" ل "المصطلح المشترك"، وتقدم لصاحب الكتاب "أداة مفهومية" ل "دراسة" الشعر المغربى لجيل الستينيات (أحمد المجاطى بشكل خاص)، كما أنها تصدق - و بتفاوت - كما يشير إلى ذلك إدريس الناقورى - على كتاب الأقصوصة والرواية(٦٢). ومن الأكيد والثابت أن "الرؤية المأساوية" (Vision Trgique) ترتبط بالإطار الإبستمولوجى ل "البنيوية التكوينية" (Structuralisme Genétiqué) على نحو ما صاغ مبادئها الناقد الرومانى الشهير لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) (١٩١٣-١٩٧٠) . فى كتابه الإشكالى "الإله الخفى" (le Dieu Cache). غير أنه من الصعب القول إن إدريس الناقورى تقيد، فى كتابه السابق، بالأسس المنهجية والتصورية لهذه البنيوية خاصة من ناحية الانتقال من مستوى "الفهم" (Comprhansion) إلى مستوى "التفسير" (Explication)، إضافة إلى التدقيق فى مفهوم "الرؤية للعالم" (Vision du Monde) الذى هو مفهوم محورى فى هذه البنيوية. فصاحب الكتاب (أى الناقورى) أكثر ارتباطا بـ "الجانب السوسيولوجى" لدى غولدمان منه بالبنيوية التكوينية فى أسسها الإبستمولوجية العميقة وخطواتها المنهجية الصارمة. هذا بالإضافة إلى تأثر إدريس الناقورى بنقاد آخرين مثل لوكاتش وقبله بعض النقاد الروس، دون أن نغفل أن الكتاب يضم دراسات يعود تاريخ كتابتها إلى بداية السبعينيات ثم إن "الهم الكبير" الذى كان يشغل إدريس الناقورى - وعلى نحو ما يقول هو نفسه . هو أن يكون أقرب ما يمكن إلى "المنهج العلمى الحقيقى" . ويشرح قائلا إن هذا المنهج ينطلق من مقولة الصراع أولا، ثم مقولة

الصراع الاجتماعي، ثم مقولة الطبقات الاجتماعية(٦٣). ولذلك كانت مقولة "التغيير" السند الخفي ل "المصطلح المشترك" حتى وإن كان صاحب الكتاب يميز بين "التغيير" و "التحريض" على نحو ما يفصح عن ذلك فى أثناء قراءته لشعر عبد الكريم الطبال حين يقول:"ليس المطلوب من الشعر أن يكون تحريضيا هتافيا بقدر ما ينبغي أن يكون موجها مساعدا على التغيير، مرتبطا بالقوى المؤهلة موضوعيا للحداثة"(٦٤). ولولا مفردة "التوجيه" الواردة فى هذا النص، لأمكن لنا الحديث عن فهم متقدم للأدب كما تنص عليه بعض التصورات الماركسية حين تميز بين أن "يغير" الأدب وبين أن يكون "مساعدا" على التغيير. وفي هذا الصدد يقول تيرى إيجلتون (أحد أهم النقاد الماركسيين المعاصرين) فى كتابه "الماركسية والنقد الأدبى" (١٩٧٦):"وقد تنكر النظرية المادية للتاريخ أن الفن يمكن أن يغير مجرى التاريخ، ولكنها تلح على أنه يمكن أن يكون عنصرا فعالا فى هذا التغيير"(٦٥) .

وحتى نفرغ من الحديث عن كتاب "المصطلح المشترك" لإدريس الناقورى فإنه يمكن القول بأنه يقع فى ذلك المتصل الذى يصله بكتاب "ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب" لمحمد بنيس (١٩٧٩). والكتاب الأخير هو فى الأصل رسالة جامعية تقدم بها صاحبها لنيل دبلوم الدراسات العليا (١٩٧٨) وأنجزها تحت إشراف عبد الكبير الخطيبي. ومحمد بنيس كما سلفت الإشارة إليه من قبل، لم يكن خارج "السرب النقدى" (السابق)، إذ لم يكن يخفى "تحيزه" للمنهج الجدلى ورفضه الواضح ل "المنهج الوصفى اللاتاريخي" كما ينعته. ويمكن القول إن كتابه هو أحد الكتب النقدية (المغربية) التى أثارت جدلا لافتا، ولا نعثر على أى كتاب - فى نقد الشعر المغربى المعاصر - استطاع أن يثير نفس النقاش وبذات الحدة. ومرد ذلك إلى جملة من الاعتبارات منها أن محمد بنيس كان منخرطا فى الممارسة الشعرية وكان قد نشر حتى ذلك الحين ثلاثة دواوين شعرية ("ما قبل الكلام" (١٩٦٩) و "شيء عن الاضطهاد والفرح" (١٩٧٢) و "وجه متوهج عبر امتداد الزمن" (١٩٧٤)، وبدون أن نغفل كذلك رئاسته مجلة "الثقافة الجديدة" (منذ تأسيسها العام ١٩٧٥) التى فتحت - بحق - آفاق مغايرة للثقافة المغربية وآفاقا أخرى للحوار مع الثقافة المشرقية والأجنبية (الفرنسية على وجه الخصوص) .

ولذلك فإن إقدام محمد بنيس على إنجاز دراسة فى هذا الحجم كان لا بد أن يتضمن مواقف صادمة، وهو ما حققه الكتاب. يقول محمد بنيس فى مقدمة الكتاب "لم

يكن اختيارى لهذا البحث، كرسالة أتقدم بها لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا صدفة، فهو منخرط فى صلب ممارستى الشعرية، ومنسجم مع اهتماماتى بالثقافة الوطنية، التى هى بالتأكيد شريحة من شرائح ثقافتنا المغربية"(٦٦). وعلى مستوى آخر فأهمية الدراسة تكمن فى إقدامها على دراسة الشعر المغربى المعاصر بدلا من دراسة الأدب القديم التى كانت مهيمنة على البحث الجامعى وكأن "هيبة" هذا البحث لصيقة بهذا النوع من الدراسة دون سواها. إنها أول دراسة من نوعها ستكرس لشعر جيل الستينيات حيث سيركز صاحبها على متن أحد عشر شاعرا هم أحمد المجاطى ومحمد الخمار الكنونى ومحمد السرغينى ومحمد الميمونى وعبد الكريم الطبال وأحمد الجومارى وعبد الرفيع الجوهرى وأحمد صبرى ومحمد على الهوارى وبنسالم الدمناتى وعبد الإله كنون. وقد أقدم على دراسة متن هؤلاء على الرغم من أن أغلبهم لم يكن قد نشر شعره أو بعضا منه فى ديوان أو مجموعة باستثناء محمد على الهوارى "صامدون" (١٩٦٣) وأحمد صبرى "أهدانى خوخة ومات" (١٩٦٧) وعبد الكريم الطبال "الطريق إلى الإنسان" (١٩٧١) ومحمد الميمونى "آخر أعوام العقم" (١٩٧٤). ومصدر جدة الدراسة - وقتداك - يكمن فى المنهجية التى اعتمدها محمد بنيس. وهى منهجية البنيوية التكوينية التى أثبتها على مستوى العنوان الفرعى للدراسة. وكما تتيح هذه الدراسة - وبشكل جلى - إمكانية الوقوف عند تمييز صاحبها بين البنيات الداخلية والبنيات الخارجية للمتن، ودراسته لكل مستوى على حدة قبل الانتهاء إلى خلاصات محددة سنتحدث عنها بعد قليل. ويهمنا أن نشير هنا إلى أن دراسة البنيات الداخلية تدخل فى إطار "الفهم" فى حين تدخل دراسة البنيات الخارجية للمتن فى إطار "التفسير"، وهو ما كنا قد أوردناه فى إطار الإشارة إلى لوسيان غولدمان. ويشرح محمد بنيس هذين المستويين قائلا: " فهذه القراءة تعتمد على مرحلتين، الأولى تكتفى بالملاحظة والاستقراء، تبتعد عن الأحكام المسبقة، أى أنها وصفية معيارية، تهدف إلى تحديد البنيات الدالة، كما يوحى بذلك لوسيان غولدمان؛ والثانية نقل لهذه البنية الداخلية للمتن إلى مستوى أعلى، أى إدخالها فى بنية أكثر اتساعا، وهى الثقافية، ثم البنية الاجتماعية والتاريخية"(٦٧) . غير أنه لا يمكن أن ننفى عن الدراسة "تحيز" صاحبها و "تدخله" (بغير المعنى التأويلى للكلمة) فى أثناء دراسته كما يحاول أن يقنعنا، وفى هذا النطاق يمكن أن نفهم "بنية السقوط والانتظار" التى تبدو "موجهة"

للدراسة إن لم نقل سابقة على كتابتها. وحتى إن كان صاحبها يقر بأهمية جيل الستينيات على مستوى "مواجهة" النص السائد"، وذلك عن طريق تفجير الوضعية المتأزمة التى كان يعرفها المغرب فى نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات حيث كان نموذج الشاعر المغربى هو محمد الحلوى(٦٨)".. على الرغم من هذا الموقف فالدراسة "تقسو" على جيل الستينيات، وفى مقابل ذلك لا تخفى "تحيزها" المطلق لجيل السبعينيات الذى ينتمى إليه الدارس. فالجيل الأخير هو الذى سيعبر ـ فى نظره ـ عن "بنية المواجهة والتأسيس" التى هى الطرف النقيض ل "بنية السقوط والانتظار"، وضمن البنية الأولى يصبح الشعر ـ فى تصور محمد بنيس دائما ـ رائدا لما يسميه غرامشى "الكتلة التاريخية ذات المصلحة فى التغيير"(٦٩). وسيظل محمد بنيس مدافعا عن الموقف نفسه، إذ واصل تأكيده على جيل السبعينيات واعتباره نقطة فاصلة فى مسار الشعر المغربى المعاصر لكن هذه المرة فى إطار من "القراءة العاشقة" التى دعا إليها لاحقا. يقول فى هذا الصدد:"إن ما أصبح عليه الوضع الشعرى فى مغرب السبعينيات يكاد يكون قلبا لهذا القانون، لما لعبه الشعر المغربى باللغة الفرنسية، والتفاعل الخصيب بين جيل السبعينيات والشعر الإنسانى، فى جهات العالم الأربع، عن طريق اللغة الفرنسية خصوصا والمستوى الثقافى المتقدم لهذا الجيل الذى حصل على مستوى علمى أرقى، ولاتساع وعمق الاتصال المباشر بين شعراء المشرق، كأدونيس، ومحمود درويش، وسعدى يوسف وعبد الوهاب البياتى، وشعراء المغرب فى الفترة ذاتها. هذه العوامل، من بين العوامل المتشبكة التى أعطت للقصيدة فضاء حريتها، ومن ثم كفت التجربة الشعرية لدىّ، كما لدى أصدقائى، عن أن تكون محصورة فى وطنية عمياء تخشى أفقها الإنسانى"(٧٠).

وكما قلنا سابقا فإن كتاب محمد بنيس كان "حدثا ثقافيا" ـ فى فترته ـ على الرغم من الانتقادات وجهت إليه، إنه سيكون بمثابة الحجر الذى سيلقى فى تلك البركة الراكدة. يقول محمد برادة عن هذا الكتاب، فى ندوة النقد (أسبوع الشعر المغربى فى السبعينيات): "إن كتاب بنيس له فعلا هذا الفضل فى أنه لخص مرحلة أو كتابات أو همسات نقدية كانت تكتب فى الصحف والمجلات وتقال فى المنتديات، لخصها فى كتاب أو فى أطروحة ممنهجة، فهى تفضى لنا بذات نفسها ونستطيع أن نناقشها، لأن مسألة المنهجية فيها كثير من الثغرات لكن المسألة، ما دمنا نتحدث عن المأزق، هى أن هذه المحاولة النقدية انتهت إلى تصنيف إيديولوجى بالمعنى السىء للكلمة، أى أن الباحث

انطلق من نصوص وله فكرة مسبقة هي أن يطابق بين تحليل النصوص وتحليل المجتمع، فكان هذا التصنيف الإيديولوجي قد وجد مسبقاً قبل تحليل النصوص"(٧١). فالكتاب لا يخلو من "موقف إيديولوجي" يوجهه نحو الخلاصة التي أرادها، وهي "بنية السقوط والانتظار" التي يراها تميز جيل الستينيات، ويظهر أن اعتبار مرحلة السبعينيات مرحلة متميزة عن مرحلة الستينيات يقتضي استخراج البنيات ومقارنتها(٧٢) .

وفيما يتعلق ببعض شعراء الستينيات المعنيين بالأمر، خصوصا من الذين يزاوجون بين الكتابة الشعرية والنقد، فإنهم لم يوافقوا على أطروحة الكتاب بل إنهم رفضوها رفضا مطلقا، وعلى رأس هؤلاء محمد السرغيني، ويمكن اعتبار مقاله "خصوصية القصيدة المغربية المعاصرة" - الذي يتصدر ندوة "واقع الأدب المغربي المعاصر" (٦-٨ مارس ١٩٨٦)(٧٣) - ردا صريحا على كتاب محمد بنيس حتى وإن كان لا يذكر اسم هذا الأخير، فهو يرفض "التصنيفية" التي سلكها محمد بنيس ويقول إنها "تصنيفية جائرة" سعت إلى تأطير القصيدة المغربية المعاصر في حدود زمنية الغاية منها "إقامة حد فاصل بين فترة تأسيس وبين ما توهمه فترة تجاوز"(٧٤). من الجلي إذن أن المقصود هنا - وبدءا من مفردتي "التأسيس" و "التجاوز" - هو محمد بنيس في دراسته حول القصيدة المغربية المعاصرة ما بين ١٩٦٤-١٩٧٥. وعلى مستوى آخر فهو يشير إلى الأخطاء المطبعية التي لازمت النصوص الشعرية، يقول: "إن بعض الأطروحات الجامعية التي نوقشت في المغرب، أنجزها بعض المغاربة عن الشعر المغربي المعاصر، قد أجرت تحليلاتها على متن شعري مليء بالأخطاء المطبعية التي شوهت اللغة والإيقاع، دون أن تجهد نفسها في تحليلها بالرجوع إلى الشعراء من أجل تصحيح وتحقيق نصوصهم، فكيف إذن نطمئن إلى النتائج المستخلصة منها وهي تجري تحليلاتها على متن مخطيء؟"(٧٥). ويتجاوز كل ذلك إلى مناقشة - أو محاسبة - جيل السبعينيات ككل، حين يتحدث عن - ما يسميه - "الدوي الطبلي" الذي عرفته قصيدة السبعين(٧٦). والأكثر من ذلك ينفي عنهم صفة الحداثة على نحو ما يكشف عنه سؤاله التالي: أية حداثة دعا إليها شعراء السبعين؟ وما مدى ماحققوه منها لدى التطبيق؟(٧٧) .

وعلى الرغم من كون أن أطروحة عبد الله راجع "القصيدة المغربية المعاصرة، بنية الشهادة والاستشهاد" (١٩٨٨) ستظهر بعد ما يقرب من عشر سنوات على نشر

أطروحة محمد بنيس فإنها لن تختلف عن هذه الأخيرة من حيث النسق العام الذى يؤطرها، فهى الأخرى اختارت أن تبحر فى الشعر المغربى المعاصر وعلى وجه التحديد متن جيل السبعينيات الذى كان حتى ذلك الوقت لم يدرس بعد باستثناء ما كتب عنه فى الصحافة(٧٨). هذا بالإضافة إلى تصريح عبد الله راجع بتبنيه البنيوية التكوينية إطارا منهجيا عاما، وكذلك استفادته من الشعرية اللسانية فى دراسة (وصف) البنية الداخلية. وكما أن صاحب "الشهادة والاستشهاد" بدوره شاعر ينتمى للجيل نفسه، وكان قد نشر حتى ذلك الوقت ديوانين ("الهجرة إلى المدن السفلى" (١٩٧٦) و"سلاما وليشربوا البحار" (١٩٨١). وكما أنه "يميل" بدوره لجيل السبعينيات، ويتصور أنه "مع البدايات الأولى لمرحلة السبعينيات انتقل المتن الشعرى المعاصر فى المغرب من فترة الهضم والاستيعاب إلى فترة أخرى بدأت تظهر خلالها علامة الذات المغربية الصميمية فى تجربة احتكاكها بمعطيات الواقع وسيرورته التاريخية"(٧٩). غير أنه يستثنى بعض النماذج من جيل الستينيات مثل أحمد المجاطى والخمار الكنونى ومحمد السرغينى، ويعتبرهم "قمة" القصيدة المغربية خلال الستينيات(٨٠). وفى الواقع فإن دراسة عبد الله راجع لم تثر النقاش نفسه الذى أثارته دراسة محمد بنيس، ويعود ذلك إلى الفترة المتأخرة التى ظهرت فيها حيث كان النقد الروائى قد أخذ يهيمن فى الساحة النقدية بالمغرب كما سنعالج ذلك بعد حين. وعلى الرغم من ذلك فإن دراسة عبد الله راجع كانت أكثر إيضاحا للمتن الشعرى المغربى (المدروس) مقارنة مع دراسة محمد بنيس على نحو ما لاحظنا من قبل، ويشرح هذه الفكرة محمد العمرى (فى دراسة له حول المنهج والموضوع فى الدراستين معا) قائلا: "ينطلق محمد بنيس من قوالب نظرية تبدو جاهزة وموجهة تهتم من النص بما يسير فى الاتجاه المرسوم سلفا ، فى حين تبدو دارسة عبد الله راجع وكأنها تنصت إلى النص أولا وترصد إمكانياته المشعرنة، ثم تبحث، بعد ذلك، عن الأداة النظرية الملائمة لوصف كل مظهر إبداعى على حدة"(٨١). ويختم محمد العمرى بأن دراسة عبد الله راجع "بلاغية" فى حين أن دراسة محمد بنيس "تاريخية"، وهو يصل إلى هذه النتيجة بعد تتبع المفاهيم والأحكام - ولو بشكل مختزل - التى تنأى عن الإطار العام للبنيوية التكوينية. غير أن دراسة عبدالله راجع لا تخلو تماما من تأثير التفسير الإيديولوجى للسبعينيات، والحجة على ذلك تهميشه بعض شعراء هذه المرحلة ممن لا يتماشى شعرهم و "بنية الشهادة والاستشهاد" مثل المهدى أخريف الذى كان وقتذاك خارج "السرب"(٨٢). والشىء نفسه ينطبق على شاعر

آخر مثل محمد بنطلحة من طرف ناقد آخر هو حنون مبارك و الذى أخذ عليه "انعزاليته وانفصاله عن كدح الشعب" وعدم "ريادته لاستشراف الآفاق"(٨٣) .

وفى إطار الحديث عن "التفسير الإيديولوجى" الذى استأثر بالخطاب الثقافى للنقد المغربى فى السبعينيات فإنه لا بد من استحضار كتاب آخر يقع فى هذا "المتصل الإيديولوجى" الذى نحن فى صدد الحديث عنه، ويتعلق الأمر بكتاب "درجة الوعى فى الكتابة" لنجيب العوفى (١٩٨٠). فهذا الكتاب ـ من حيث التبويب ـ شبيه بكتاب "المصطلح المشترك"، إذ يتمحور بدوره حول الأدب المغربى المعاصر، مثلما يتضمن دراسات متنوعة تشمل الأجناس الأدبية الثلاثة (الشعر، القصة القصيرة، الرواية)، إضافة إلى باب أخير فى النقد (المغربى) يتضمن قراءة فى كتاب "المصطلح المشترك" وحوار مع الناقد (أى نجيب العوفى) كان قد أجراه معه الشاعر محمد بنيس فى عز الصراع النقدى لعام ١٩٧٧. لكن دون أن نغفل أن الشعر (أو نقد الشعر) ينال النصيب الأوفر ضمن هذه الأبواب الأربعة. وهذه الدراسات نشرها صاحبها على امتداد فترة زمنية تعود إلى ١٩٦٩. وكما سلفت الإشارة من قبل فإن نجيب العوفى أحد عناصر "عصابة الأربعة" (إذا جازت هذه العبارة) التى أثارت قضية "المنهج الجدلى" حتى يكون طرفًا نقيضا ل"النقد التقليدى" السائد. ولذلك ليس غريبا أن يفصح عن "استراتيجيته المنهجية"، فى مقدمة الكتاب، التى هى قرينة "موقف الحداثة النقدية" الذى هو "موقف متحول فى الزمان، يتحرك فى اتجاه تطوير الخطاب النقدى وصقل مصطلحه وأدواته، وتطعيمه بأحدث وأنجع المناهج العلمية. ويصدر عن رؤية إيديولوجية ثورية تؤمن بالتغيير الجذرى للبنيات والمفاهيم(٨٤). ويقف هذا الموقف على الطرف النقيض من "موقف السلفية النقدية" ومن حيث هو موقف "ثابت فى الزمان، هزيل المصطلح متخلف الأدوات، يتكئ على منهج وصفى كلاسيكى بالغ الابتذال والعياء، ويدور فى فلك إيديولوجيا إصلاحوية تكرس واقع الحال وتعادى التغيير والتقدم"(٨٥). ويهمنا أكثر على صعيد رصد "المنهج النقدى" عند الناقد، باب النقد الذى يتضمن قراءة فى كتاب "المصطلح المشترك" جاءت تحت عنوان "المصطلح المشترك من أجل غربال نقدى وتذكرنا هذه الدراسة بتلك الدراسات (والمقدمات) التى يحيى فيها أصحابها زملاءهم ممن يصدرون عن نفس المنهج والهاجس فى تدبر دلالات الأعمال الأدبية. ولذلك فدلالات "الثناء" تبدو جلية منذ القراءة الأولى. ومن هنا فالكتاب (أى "المصطلح المشترك") "بمثابة أنطولوجيا نقدية هامة للأدب المغربى المعاصر وملف تاريخى ضخم له"(٨٦).

و"مزاج" صاحبه النقدى "مشرب بزخم وتوتر المرحلة"(٨٧)، ثم إن "المنهج الجدلى هو الناظم لخيوط هذه الدراسات وهو سدا لحمة الرؤية النقدية من ألف الكتاب إلى يائه، الشيء، الذى يمنحه صفة الخصوصية وصفة الشمولية وصفة التلاحم فى آن"(٨٨). هكذا إلى أن يختم قائلا: "ويبقى كتاب (المصطلح المشترك) تحريكا وتثويرا لهذا الجهاز مصلا صحيا لثقافتنا المستهدفة للانتهاك والافتراء. يبقى أولا وأخيرا شاهد مرحلة وخطوة واثقة وجريئة فى اتجاه المستقبل"(٨٩). من الجلى إذن أن دلالات "الثناء" تلوى بهذه القراءة، وتحجب عنها أى نقد محتمل. وكما أن كتاب "جدل القراءة ملاحظات فى الإبداع المغربى المعاصر" (١٩٨٣). الذى سيلى كتاب "درجة الوعى فى الكتابة"، لن يخرج عن نفس "الاستراتيجية" حتى وإن كان صاحبه يحاول أن يفارق "القراءات التطبيقية"، نحو طرح "إشكاليات عامة" تمس "الأفق الثقافى" للأدب. غير أن هذا الكتاب لا يخفى التراجع الحاصل على مستوى القيم (الثقافية) مع مفتتح الثمانينيات، وذلك من خلال ما سماه - فى أثناء الحديث عن "مأزق النص الشعرى" - ب"ارتباك الظرف التاريخى الراهن"(٩٠) وبداية تراجع "المد التصاعدى" و "الوهج البازغ" الذى كانت قد تصاعدت به نماذج من القصيدة المغربية فى بداية السبعينيات(٩١).

والكتاب الثالث (والأخير) الذى يمكن ربطة بكتاب "المصطلح المشترك" لإدريس الناقورى وكتاب" درجة الوعى فى الكتابة" لنجيب العوفى هو كتاب "سلطة الواقعية" لعبد القادر الشاوى(١٩٨١). فهذا الكتاب بدوره لا يفارق الأسئلة نفسها التى استأثرت بالكتابين السالفين، ذلك أنه يمكن أن نستخلص من المدخل النظرى للكتاب - وبتعابيره - أن الواقعية "اختيار أدبى" مقدار ما هى "جواب تقدمى" على "الثقافة الرجعية السائدة". والفارق هنا هو أن كتاب عبد القادر الشاوى يتمحور حول القصة القصيرة والرواية (المغربيتين) بدلا من أن يتوزع على أكثر من جنس أدبى .

وبالجملة فإن هذه الكتب الثلاثة تعكس جانبا كبيرا من المناخ الإيديولوجى الساخن لفترة السبعينيات، وقد لاحظنا أن الأدب - ضمن هذه المناخ - كان محكوما بتصور نقدى /ثقافى لا يفارق "أحلام التغيير" و "اليسار" و "التقدمية". ثم إن كتاب محمد بنيس، حول "ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب"، بدوره لم يكن يفارق هذا "المنطق" حتى وإن كان - فى الأصل - بحثاً جامعياً أنجز فى رحاب الجامعة، لأن "الموقف الإيديولوجى والشخصى" لصاحبه يبدو جليا كما لاحظنا. وعلى ذكر البحث الجامعى فإنه لابد من الإشارة إلى دراسة محمد برادة "محمد مندور وتنظير النقد

العربي" (١٩٧٩)، فهي الأخرى أطروحة قدمت لنيل دكتوراه السلك الثالث إلى جامعة باريس بتاريخ ١٩ يونيو ١٩٧٩ تحت إشراف أندريه ميكيل. وكما أنها بدورها لا تفارق وإن على صعيد نقد النقد ـ البنيوية التكوينية. ولكي نواصل حديثنا عن النقد الجامعي فإنه لا بد من الإشارة إلى دراسة أحمد المديني حول "فن القصة القصيرة بالمغرب ـ النشأة والتطور والاتجاهات" (١٩٨٠)، وهو الآخر أقدم على نشر هذا العمل بعد أن دشن مساره الإبداعي بنشره مجموعة "العنف في الدماغ" (١٩٧١) و "سفر الإنشاء والتدمير" (١٩٨٠) ورواية "زمن بين الولادة والحلم" (١٩٧٦). إن القصة القصيرة بدورها كانت جزءا من الواقع الثقافي في فترة السبعينيات، واستطاعت، مثل الشعر أن تحفز النقد والنقاد. مثلما تاتي في المرتبة الثانية بعد الديوان الشعري، ويحصي عبد السلام التازي في كتابه "الأدباء المغاربة المعاصرون" (١٩٨٣) أنه صدر منها ما بين ١٩٦٧ و ١٩٨٠: ٦٨ مجموعة[٩٢]. وقد لعب اتحاد كتاب المغرب دورا رياديا على هذا المستوى سواء بكتابات بعض النقاد مثل محمد برادة وأحمد اليابوري ونجيب العوفي وأحمد المديني وإدريس الناقوري... أو بالندوتين اللتين نظمهما حول القصة القصيرة: ندورة طنجة (١-٣ سبتمبر ١٩٨٢) التي تمحورت حول :القصة القصيرة المغربية"[٩٣]، وندوة مكناس (مارس ١٩٨٣) التي أخذت صبغة عربية[٩٤]، وكما قلنا كان وراء هذا المجهود النقاد سالفوا الذكر وعلى رأسهم محمد برادة الذي سيتوج "جهوده" بإصدار أنطولوجيا حول هذه القصة عنونها ب" لغة الطفولة والحلم ـ قراءة في ذاكرة القصة المغربية" (١٩٨٦)، وقبل ذلك كان قد أصدر مجموعته "سلخ الجلد" (١٩٧٩) التي كرس لها عبد القادر الشاوي كتابه النقدي الثاني "النص العضوي" (١٩٨٢). والملاحظ أن الأنطولوجيا السابقة تكتفي بجيل الستينيات والسبعينيات، بل إنها تستعبد بعض الأسماء وقد يعود ذلك إلى "الموقف النقدي" لمحمد برادة أو فهمه ل "القراءة" التي يثبتها في العنوان الفرعي. وكما أن كتاب "شعرية العنف" لعبد النبي دشين (١٩٩٩) يحاول أن يعود بنا إلى فترة السبعينيات لتقديم صورة عن "تيمة العنف" من خلال مجموعتين قصصيتين سبقت الإشارة اليهما قبل قليل وهما: "العنف في الدماغ" لأحمد المديني و "سلخ الجلد" لمحمد برادة. كما أن دراسة أحمد زيادي "تاريخ الوطنية المغربية من القصه القصيرة" (١٩٩٨) ـ حتى وإن كان يغلب عليها التوثيق والوصف ـ تقدم ـ خصوصا من خلال النصوص القصصية ـ وسيلة للاطلاع على الكتابة عند رواد هذه القصة في أثناء الفترة التي سبقت الستينيات والسبعينيات معا .

وقبل الحديث عن النقد الروائي الذى سيهيمن فى الساحة النقدية فى فترة الثمانينات فإنه لا بد من التركيز على النقد المسرحى الذى يحتل بدوره مكانة مهمة فى الخطاب النقدى بالمغرب. ولم يكن هذا النقد فى فترة الستينيات إلا فى شكل مقالات متفرقة كانت تستوعبها مجلة "آفاق" و "أقلام" مع بعض الأسماء مثل عبد الله شقرون ومحمد مصطفى القباج والحسن السائح وإدريس الكتانى وحسن المنيعى... إلخ، ثم بعد ذلك توالت فى الظهور - فى فترة السبعينيات - أسماء جديدة راحت تنشر فى مجلة "الإختيار" و "الثقافة الجديدة" و "المدينة"... إلخ. ومن بين هذه الأسماء عبد الكريم برشيد والمسكينى الصغير وعبد الرحمن بن زيدان وسالم أكويندى... إلخ إلا أن محاولة تقييم النقد المسرحى تقودنا إلى التركيز على حسن المنيعى الذى يعد بحق رائد هذا النقد بكتاباته العديدة التى خرجت عن دائرة "الاطمئنان النقدى" السائد منذ فترة الستينيات، وذلك بدءا من كتابه التأسيسى "أبحاث فى المسرح المغربى" (١٩٧٤) الذى هو مرجع ضرورى للبحث فى المسرح المغربى حتى وإن كان فى الأصل رسالة جامعية تقدم بها صاحبها لنيل دبلوم الدراسات العليا من جامعة السربون تحت إشراف شارل بيلا (١٩٧٠). وبعد ذلك توالت أبحاث "التراجيديا كنموذج" (١٩٧٥) و "هنا المسرح العربى .. هنا بعض تجلياته" (١٩٩٠) و "المسرح والارتجال" (١٩٩٢) و "المسرح المغربى من التأسيس إلى صناعة الفرجة" (١٩٩٤) و "المسرح والسيميولوجيا" (١٩٩٥) و "الجسد فى المسرح " (١٩٩٦) و "المسرح مرة أخرى" (١٩٩٩)، دون أن نغفل كتاباته التى تخرج عن دائرة المسرح مثل "آفاق مغربية" (١٩٨١) و "نفحات عن الأدب والفن" (١٩٨١) و "قراءة فى الرواية" (١٩٩٦) وعن الفن التشكيلى" (١٩٩٨). وبالجملة فإن حسن المنيعى أو "عميد النقد المسرحى "كما ينعته البعض، خدم المسرح المغربى بشكل ملحوظ بعد أن كرس جانبا كبيرا من جهوده للمسرح المغربى نسبة ٥٠٪ كما يحصى البعض[٩٥]. يقول عنه أحد تلامذته :"إنه أول من أسس أبجديات النقد المسرحى بالمغرب، فى الوقت الذى كانت فيه الكتابات الخاصة بالمسرح لا تتعدى المقالات الصحفية العابرة، وترسخ هذا الفعل النقدى عنده حين ملأ فراغ الخريطة النقدية بإصدارات عديدة تتوسل بمختلف المناهج بدءا بالمنهج التاريخى الوصفى، مرورا بالمنهج الاجتماعى والتيماتى، وصولا إلى المنهج السيميائى، وجمالية التلقى وما يرتبط بها من بلاغة الجسد وغيرها..."[٩٦] .

وعلى مستوى آخر سيمهد حسن المنيعي الطريق لنقاد لا حقين مثل عبد الرحمن بن زيدان الذى سينشر دراسات كثيرة حول المسرح "من قضايا المسرح المغربي" (١٩٧٩) و "التكريس والتغيير فى المسرح المغربي" (١٩٨٥) و "المقاومة فى المسرح المغربي" (١٩٨٥) و "أسئلة المسرح العربي" (١٩٨٧)[٩٧]، ويعلق حسن المنيعي نفسه أن هذه الدراسات يستند فيها صاحبها إلى "منظور فكرى ثقافى" يعتمد "المنهج الاجتماعى التاريخى"[٩٨]. ونجد عبد الكريم برشيد كذلك الذى اشتهر بمحاولة تأصيل "الاحتفالية" فى المسرح المغربى ومن حيث هى "صيغة مسرحية مغايرة تراعى الهوية المغربية وتراثنا الثقافى"[٩٩]، وكرس لهذه الظاهرة أكثر من دراسة مثل "حدود الممكن والكائن فى المسرح الاحتفالى" (١٩٨٥) و "الاحتفالية فى أفق التسعينات: الاحتفالية إلى أين؟" (١٩٩٣) و "الاحتفالية: ومواقف مضادة" (١٩٩٣). وكما نجد محمد الكغاط فى كتابه "بنية التأليف المسرحى بالمغرب من البداية إلى الثمانينات" (١٩٨٦) الذى اهتم فيه بتحديد ظاهرة النص المسرحى المغربى والتعريف بملامحه[١٠٠]، هذا وأنه أضاف كتابا آخر "المسرح وفضاءاته" (١٩٩٦) .

وبعد هؤلاء ستظهر أسماء جديدة ستدرس الظاهرة المسرحية بأدوات مغايرة ومفاهيم جديدة متأثرة فى ذلك ب "التحول" الذى سيمس "النسق الثقافى" للخطاب النقدى مع مفتتح الثمانينيات. ومن بين هؤلاء حسن بحراوى فى كتابه "المسرح المغربى، بحث فى الأصول السوسيوثقافية" (١٩٩٤)، ومحمد بهجاجى فى "ظلال النص" (١٩٩١)، و مصطفى الرمضانى ويونس الوليدى وسعيد الناجى وخالد أمين... إلخ ويعرض حسن المنيعى، فى مقاله "تطور النقد المغربى الحديث، النقد المسرحى نموذجا" المتضمن فى كتابه "المسرح المغربى من التأسيس إلى صناعة الفرجة" (١٩٩٤)، لـ "التحول الجذرى" الذى مس هذا النقد فى التسعينيات وذلك عن طريق الانتقال من الاهتمام بـ "الشكل الملحمى البرختى" إلى مفاهيم جديدة فى الممارسة النقدية مثل تقنية الحكى أو السرد المسرحى وتقنية المونطاج وتحطيم الإيهام الأرسطى ودور الممثل فى الأداء وتدخل المتفرج فى إعادة إنتاج متخيل العمل المسرحى... إلخ. وترتبط هذه المفاهيم بالمناهج الغربية الحديثة ذات الصلة بآليات تحليل الخطاب الأدبى من منظور لسنى وبنيوى أو من منظور سيميائى[١٠١]. غير أن هذه المناهج لا تعنى عدم استمرار بعض الكتابات ذات الطابع "التاريخى" مثل "المسرح المغربى - البداية والامتداد" محمد أديب السلاوى (١٩٩٦) و "المسرح المغربى قبل الاستقلال" لمصطفى بغداد (٢٠٠٠) .

إجمالا إن النقد المسرحي بالمغرب مر بثلاث مراحل هي: أولا- مرحلة "النقد الانطباعي" الذي ساد في فترة الستينيات. وقد هيمنت عليه الانطباعات المفرطة في الذاتية، ولم يكن أصحابه يميزون بين النقد المسرحي وسواه أو بكلام آخر: كانوا يخضعون النقد المسرحي لما يخضع له الشعر والرواية والقصة. وكما أن هذا النقد كان يسعى إلى التعرف بالمسرح المغربي وفي إطار من البحث عن الذات أو سؤال الهوية النقدية/الثقافية المغربية. ويمكن القول إن كتاب "نظرات في القصة والمسرحية في الأدب المغربي" لحسن السائح (١٩٦٨) مثالا على هذا النوع من النقد. وثانيا- مرحلة "النقد الاجتماعي الإيديولوجي" الذي ساد في فترة السبعينيات التي شهدت تحولات ثقافية وتاريخية أشرنا إلى بعضها من قبل. وليس غريبا أن يركز هذا النقد على مضامين الأعمال المسرحية وفي إطار من مقولة "التغيير" و "إنضاج الوعي" على نحو ما ورد في مقدمة كتاب "من قضايا المسرح المغربي" لعبد الرحمن بن زيدان (١٩٧٨). وثالثا- مرحلة "النقد المعرفي" الذي يلي المرحلتين السابقتين. وقد أفاد هذا النقد من النظريات الغربية في مجال تنظير النص وتحليل الخطاب. ويتصور محمد قراح، في كتابه "المسرح المغربي، بين أسئلة الكتابة الإبداعية والممارسة النقدية" (٢٠٠٠)، أن هذه الأشكال الثلاثة هي ما يشكل بنوع من الاختصار طبيعة المشروع النقدي المسرحي في المغرب(١٠٢). والمناسبة فإن هذا الكتاب، الذي يدخل في نطاق نقد النقد، ورغم عدم تعمقه في موضوعه من بعض الوجوه، كفيل بتقديم نظرة عن النقد المسرحي بالمغرب والتحول الذي مسه منذ فترة السبعينيات إلى مفتتح التسعينيات .

وكما قلنا من قبل فإن النقد الروائي هو الذي سيهيمن في فترة الثمانينيات داخل الخطاب النقدي بالمغرب، لكن دون أن نغفل أن بوادر هذا النقد تعود إلى النصف الثاني من عقد الستينيات على نحو ما نجد في أكثر من محاولة نقدية أو فكرية في تلك الفترة، وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى الفصل الرابع (والأخير) "العرب والتعبير عن الذات" من الكتاب الشهير "الإيديولوجية العربية المعاصرة" لعبد الله العروي (١٩٦٧) الذي تضمن (أي الفصل) أفكارا لافتة خصوصا ما يتصل منها بـ "سوسيولوجية الشكل"، وقد لاحظ صاحبه أن الكتاب التقدميين" لم يكونوا يهتمون ب"الشكل" باستثناء لويس عوض الذي تأثر بمستجدات دراسة شكسبير والذي يوحي باستيحاء أن الشكل يحمل في ذاته فلسفة ونظرة إلى العالم بصرف النظر عن المادة الموصوفة(١٠٣) وكما نجد بحث أحمد اليابوري "فن القصة في المغرب ١٩١٤-١٩٦٦"

(١٩٦٧) الذى تضمن فصلا حول النقد الروائي، ويكشف هذا البحث - الذى لم ينشر حتى الآن - عن تصور نقدى متميز يلخصه حميد لحمدانى فى الركائز التالية: ربط الفن الروائي بالواقع، ربط الفن الروائى أحيانا بالايديولوجيا بمفهومها الفردى الذاتي، والتعامل مع النص على أساس التنوق[١٠٤]. ونجد كتاب عبد الكبير الخطيبى "الرواية المغربية" (١٩٦٨) الذى يدرس هذه الرواية من الفترة الممتدة من ١٩٤٥ إلى ١٩٦٢، ويشرح محمد برادة - فى مقدمة ترجمة الكتاب - أن صاحبه استعان على الأقل بمنهجين اثنين من مناهج النقد الأدبى المنهج الموضوعى (Thématique) كما طبقه رولان بارت فى مرحلته الأولى والمنهج البنيوى التكوينى كما حدده لوسيان غولدمان. وعلى ذكر محمد برادة فإنه لا ينبغى أن ننسى إسهاماته المتعلقة بالنقد الروائى والمتفرقة فى بعض المجلات. وفيما يتعلق بفترة السبعينيات فإنه قد تمت الإشارة إلى كتاب "المصطلح المشترك" لإدريس الناقورى و "درجة الوعى فى الكتابة" لنجيب العوفى و "سلطة الواقعيه" لعبد القادر الشاوى، ويمكن أن نضيف إلى هذه الكتب كتاب حسن المنيعى "آفاق مغربية" (١٩٨١) الذى يتضمن مقالة حول "مدخل لدراسة الرواية المغربية وقراءة لرواية "دفنا الماضى" لعبد الكريم غلاب وأخرى لرواية "الطلاق" لرشيد بوجدرة. وقبل كتاب حسن المنيعى هناك الكتاب الجماعى "دراسات تحليلية نقدية لرواية دفنا الماضى" (١٩٨٠) الذى تضمن قراءات متفاوتة لا يخلو بعضها من نظرة تقليدية .

وبالجملة فإن "التصور السوسيولوجى" هيمن فى النقد الروائى منذ أواخر الستينيات حتى بداية الثمانينيات. وفى ضوء هذا التصور يمكن فهم الإلحاح الذى حصل على "الواقعية" و "المضمون الروائى الملتزم" وما يتصل بهما من مفاهيم ترتبط بطبيعة المنهج الجدلى والنظرة المندغمة فى هذا المنهج هذا بالإضافة إلى أن هذا التصور جزء من الواقع الثقافى السائد وقتذاك، ولذلك فإن الخطاب النقدى الروائى سيعيد النظر فى هذا التصور مع مفتتح الثمانينيات وفى إطار من ذلك " التحول" الذى مس النسق الثقافى ككل بالمغرب، وهو ما سنحاول أن نشرحه فيما بعد. ويهمنا هنا أن نثبت أن هذا التحول الحاصل فى الخطاب النقدى سيوازيه تحول آخر على مستوى العلاقة مع المناهج الغربية، إذ سيصير اتصال النقاد المغاربة بالمصادر الأجنبية مباشرا وبدون وساطة المشارقة كما كان يحصل فى السابق. ومن ثم يمكن أن نفهم اعتماد النقاد المغاربة على البنيوية التكوينية التى ستكسب الخطاب النقدى المغربى، ولأول مرة، تميزه عن الخطاب النقدى المشرقى، وسيصير رائد هذه البنيوية لوسيان

غولدمان مؤشرا على "الهوية" النقدية المغربية الصاعدة. بل إن إدريس الناقورى يقول فى مقال له حول الموضوع نفسه: "ولا بد من التذكير بأن النقد فى المغرب كان سباقا إلى توظيف البنيوية التكوينية. شغوفا باصطلاحاتها ومفاهيمها وتمكن، بنوع من العدوى، من إيصالها إلى المشرق العربى حيث عرفت هناك انتشارا محدودا"(١٠٥) .

وإذا كنا قد لامسنا تأثير المنهج البنيوى التكوينى فى النقد الشعرى مع محمد بنيس فى دراسة "ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب" ونقد النقد مع محمد برادة فى دارسته "محمد مندور وتنظير النقد العربى" (١٩٧٩) ... فإن تأثيره فى النقد الروائى سيكون ذا وقع آخر إن لم نقل أقوى من السابق خصوصا إذا ما ذكرنا بأن هذا المنهج طبق أكثر على الرواية، ومن دون شك على روايات ذات ثقل إبداعى كبير. وإحدى مزايا البنيوية التكوينية أنها ستخلص النقد من إسار نظرية "الانعكاس" سواء فى شكلها المباشر أو المداور، تلك النظرية التى تقود إلى القول بعلاقة المناقلة بين العلة والمعلول أو السبب والنتيجة. لقد صارت العملية الإبداعية - فى المنظور الجديد - أبعد من أن ينظر إليها بالاستناد إلى مثل هذه النظرة التى تسطح الإبداع وتفقده صفاءه الشفاف. ومن الأكيد أن هناك عوامل كثيرة تفسر تداول البنيوية التكوينية فى الخطاب النقدى الروائى بالمغرب: أولها طبيعة المناخ الثقافى ذاته الذى كان يؤطر هذا الخطاب أذ لم يكن قد تخلص نهائيا من "هدير السبعينيات"، وثانيا ظهور باحثين شباب بعضهم لم يسلم من ذبابة الكتابة الروائية مما حفزهم على الكتابة النقدية حول هذه الرواية، وثالثا "تحمس"إتحاد كتاب المغرب لهذه البنيوية على نحو ما يظهر من الملف المكرس لها فى أحد أعداد مجلة هذه المؤسسة (العدد ١٠، يوليوز ١٩٨٢) (١٠٦)، ورابعا يمكن القول كذلك بأن تسارع النقاد المغاربة نحو هذه البنيوية يعود إلى أسسها التصورية والفلسفية، وفى هذا الصدد تقول فاطمة أزرويل: "ونعتقد أن من ضمن الأساليب التى سهلت على النقاد(المغاربة) الأخذ بهذا المنهج (تقصد البنيوية التكوينية)، الوضوح النظرى الذى اتسمت به كتابات لوسيان غولدمان، واهتمامه فى كل أعماله بتحديد مرتكزاته النظرية والخطوات المنهجية التى يقترحها، وباثارة مختلف القضايا والصعوبات المنهجية التى تعترض فى مجال العلوم الإنسانية بصفة عامة"(١٠٧). وفى الحق فإنه لا ينبغى استسهال هذا المنهج الذى يستند إلى أسس فلسفية عميقة

سنحـاول إبرازها فى الفـصل الرابع فى أثناء دراسـة "الرؤية البيـانيـة عند الجـاحظ" للأستاذ إدريس بلمليح .

وعلى مستوى آخر فإنه لا بد من الإشارة إلى التراكم الكمى والنوعى الذى حققته الرواية المغربية، وهو ما سيحفز النقاد على "تطبيق" مفاهيم البنيوية التكوينية. وفى هذا الصدد يمكن الإشارة إلى الأعمال الروائية التى ترصد مضامينها الحياة المجتمعية ونضال الأفراد مثل "دفنا الماضى" (١٩٦٦) و "المعلم على" (١٩٧٢) لعبد الكريم غلاب و "جيل الظمأ" لمحمد عزيز الحبابى (١٩٦٧) و "بامو" لأحمد زياد (١٩٧٤)؛ أو تلك التى كانت كما يقول حسن المنيعى تتـأرجـح، رغـم قلتهـا، بـين مواضيع مجتمعية ذاتيـة أو سياسيـة/حضارية، وكان أغلب كتابها من الشباب يسعون إلى إبراز موقف نقدى أو تجسـيد حضـور فردى عن طريق التـركيز على حدث معين أو محاولة إبداع أنماط إشكاليـة مثل "المرأة والوردة" (١٩٧٠) و "أرصفـة وجـدران" (١٩٧٤) لمحمـد زفـزاف و "الغـربة" لعبـدالله العـروى (١٩٧١) و "الطيـبـون" لمبـارك ربيع (١٩٧٢) و "اكسير الحياة" لمحمد عزيز الحبابى (١٩٧٤) و "حاجز الثلج" لسعيد علوش (١٩٧٤) و "المغـتربون" لأحـمـد الأحسـاينى (١٩٧٤) و "زمن بين الولادة والحلم" لأحـمـد المدينى (١٩٧٦)(١٠٨). هذا بالإضافة إلى الروايات الأخرى التى ستصدر فى النصف الثانى من عقد السبعينيات مثل "رفقة السلاح والقمر" (١٩٧٦) و "الريح الشتوية" (١٩٧٧) لمبـارك ربيع و "أبراج المدينة" لعـز الدين التـازى (١٩٧٨) و "قبـور فى الماء" (١٩٧٨). فـهذه الروايات تتميز عن الروايات الصـادرة منذ سنة ١٩٦٥ التى كـانت، كمـا يقـول حسن المنيعى، ضحلة فى مستواها الفنى وضيقة الآفق لعدم قدرتها على احتضـان القضايا الشائكة ومسايرة المد التاريخى مثل رواية "أمطـار الرحمـة" لعبـد الرحمـان المـرينى (١٩٦٥) و "بوتقة الحياة" لمحمد البوعنانى (*) و "غدا تتبدل الأرض" لفاطمة الراوى (١٩٦٧)(١٠٩) .

ومـن دون شـك فـإن الـروايات سـالفـة الـذكر ستساعد على تشكيل أفق نقـدى مغـاير. وفى هذا الصدد تستوقفنا دراسة "الرواية والإيديولوجيا فى المغرب العـربى" لسعيد علوش (١٩٨١). و "الـرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعى" للحمدانى حميد (١٩٨٥). والبـاحـثـان مـعـا يصـرحـان تبنيـهمـا البنيـوية التكوينيـة منهـجـا لدراسـة

النصوص الروائية. وإذا كان صاحب البحث الأول يركز على الرواية فى المغرب العربى خلال الفترة الزمنية الممتدة من ١٩٦٠ إلى ١٩٧٥ فإن صاحب الدراسة الثانية يركز على الرواية المغربية فقط خلال الفترة الممتدة من ١٩٥٦ إلى ١٩٧٨. ومن هذه الناحية فإن دراسة لحمدانى حميد هى أول دراسة مستقلة للرواية المغربية، وهى دراسة تكشف عن مجهود بارز، وليس من الغريب أن يقول محمد الكتانى فى نهاية تقديم الكتاب بأن صاحبه "قد يكون أضاف أيضا عملا جادا فى المكتبة النقدية العربية على مستوى العالم العربى فى مجال النقد الروائى". وقد درس الرواية المغربية اعتمادا على موقفها من الواقع، وهذا الموقف هو إما المصالحة مع الواقع حيث "اللحظة السعيدة" و "التبرير" و "الانهزام" أو موقف الانتقاد للمجتمع الذى يتحدد من خلال العلاقة مع الغرب و "الطريق المسدود" وهاجس الصراع الاجتماعى. وصاحب البحث بدوره احتكم إلى "موقف معين" تخلل المنهج فى أثناء دراسة بعض النصوص، غير أنه ليس بمثل حدة "الموقف الإيديولوجى" الذى لاحظناه فى دراسة محمد بنيس. هذا بالإضافة إلى "المرونة" التى تميز تعامل لحمدانى حميد مع المنهج البنيوى التكوينى إذ احتفظ بإطاره الاجتماعى العام ورؤيته الجدلية وتخلى - خلال التطبيق - عن مجموعة من مفهوماته الأساسية مثل الرؤية للعالم والوعى بأنماطه والبنية الدالة والانسجام والكلية والتماثل والوظيفة(١١٠).

وفى سياق الحديث عن المنهج البنيوى التكوينى، فى الخطاب النقدى المغربى المعاصر، فإنه لا بد من الإشارة إلى دراسة نقدية سابقة على الدارستين سالفتى الذكر، وهى لصاحبها محمد برادة وقد جاءت تحت عنوان "الرؤية للعالم فى ثلاثة نماذج روائية" (١٩٧٩)(١١١). وهو يوظف هنا "الرؤية للعالم" (Vison du Monde) بالفهم الذى بيلوره لوسيان غولدمان فى كتابه "الإله الخفى"، غير أن ما يلفت الانتباه حقا فى هذه الدراسة المكثفة توظيفها بعض مفاهيم تحليل شاعرية الخطاب الروائى عند ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtine) (١٨٩٥-١٩٧٥). مما جعل "الرؤية للعالم" - فى الدراسة - لا تنفصل عن "معمارية" الرواية بل هى "تؤشر على هيكل البناء وتنسج الإيقاع البارز فى معمارية الرواية"(١١٢). لقد كان محمد برادة سباقا - داخل المغرب - وربما فى العالم العربى كذلك - إلى لفت الانتباه لهذا الناقد الكبير الذى لم تلتفت إليه أوروبا نفسها إلا فى أواخر السبعينيات مع أن هذا العقد يعد عقد النقد الروائى فى فرنسا بشكل خاص. وفى هذا الصدد كان لا بد من انتظار مفتتح الثمانينيات حيث سيقدم تزفتان تودوروف أول دراسة متكاملة حول ميخائيل باختين تحت عنوان

"ميخائيل باختين ـ المبدأ الحوارى" (Mikhail Bakhtine - le principe dialogique) (١٩٨١) مؤكدا فى مقدمتها على أن باختين أهم مفكر سوفياتى فى مجال العلوم الإنسانية، وانه أكبر منظر للأدب فى القرن العشرين(١١٣). ومن هذا المنطلق راح يعرض للعلم الجديد الذى أسسه ميخائيل باختين "العبر–لسانيات" (Translinguistique) والمفاهيم التى يركز عليها (الإيديولوجيا، والملفوظ، الخطاب...) والنماذج الروائية التى يدرسها (دوستويفسكى، تولستوى...). و حتى نعود إلى موضوعنا لا بد من الإشارة إلى إعجاب محمد برادة بميخائيل باختين، وهو الإعجاب الذى قاده إلى ترجمه دراسات له جمعها فى كتاب "الخطاب الروائى" (١٩٨٧) الذى جاء بعد ترجمة جمال شحيد لكتاب "الملحمة والرواية" (١٩٨٢). وبعد ذلك ستنشر دار توبقال (المغربية) ترجمة "شعرية دوستويفسكى" (جميل نصيف التكريتى، ١٩٨٦) و "الماركسية وفلسفة اللغة" (محمد البكرى ويمنى العيد، ١٩٨٦). كما سيترجم فخرى صالح كتاب "ميخائيل باختين: المبدأ الحوارى" (١٩٩٢) .

وإذا كانت البنيوية التكوينية قد هيمنت فى الحقل النقدى /الثقافى بالمغرب منذ أواخر السبعينيات على نحو ما تمثل فى النقد الشعرى والروائى، فإنه فى موازاة مع هذه الهيمنة كانت البنيوية تكشف عن إرهاصاتها الأولى ومزاحمتها للبنيوية التكوينية. وعلى الرغم من أن بعض "النقاد الفرسان"، أمثال إدريس الناقورى ونجيب العوفى ومحمد بنيس، عارضوها فى البداية وأبدوا تحفظهم وخوفهم تجاهها، وعللوا ذلك بأنها ترتبط ب "الفكر اليمينى" و "البورجوازية" وأنها "رأس الرمح فى ضرب المنهج السوسيولوجى فى المغرب"، فإنها استطاعت أن تفرض نفسها بقوة فى الحقل النقدى/الثقافى بالمغرب فى فترة الثمانينيات. واللافت للنظر أنه سيساهم فى مناصرتها وتكريسها نقاد عرفوا بدفاعهم عن المناهج السوسيولوجية والإيديولوجية فى الفترة السابقة. وهذه حالة عربية ولا تقتصر على المغرب بمفرده، ويمكن أن نشدد هنا على تجربة الناقدة اللبنانية يمنى العيد مثلا، فبين كتاباتها النقدية فى السبعينيات والثمانينيات مسافة واضحة هى ذاتها المسافة التى تفصل ما بين "المنهج الاجتماعى" و "المنهج البنيوى". ويعود انتشار المنهج البنيوى بالمغرب إلى عوامل عديده منها طبيعة المنهج الذى هو "منهج مغر جدا" كما قال عنه إدريس الناقورى فى أعقاب النقاش حول بداياتها الأولى بالمغرب(١١٤). إضافة إلى الجامعة التى لعبت بدورها دورا بارزا على مستوى التعرف بالبنيوية والدفاع عنها، وكذلك الصحافة المكتوبة التى فتحت صفحاتها

النقد البنيوي برسوماته وجداوله، ولا ينبغي أن ننسى اللغة الفرنسية التي استوعبت البنيوية، ومكانة هذه اللغة في الثقافة المغربية. ويقول إدريس الناقوري - الذي رفض البنيوية سابقا - إن مقالات كتابه "ضحك كالبكاء" حاولت بنوع من المرونة الانفتاح على البنيوية والسيميائيات(١١٥). والشيء ذاته يقال عن نجيب العوفي الذي يشير، بدوره في مقدمة كتابه "ظواهر نصية" (١٩٩٢)، إلى أنه أخذ النص في منحاه البنيوي العام(١١٦) .

ومن الصعب أن ندعي هنا تقديم الأسس الإبستمولوجية والمستندات المنهجية للبنيوية بحكم تشعب هذه الأسس وتداخلها، ودون أن نغفل الإرث الفلسفي الذي يسند هذه البنيوية ، ولكن يمكن أن نشير إلى استلهامها لمبادئ اللسانيات السويسرية نسبة إلى العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (F.De Saussure) (١٨٥٧-١٩١٣) الذي لم يحظ في البلاد الأنغلوسكسونية بمثل ما حظي به في فرنسا من التقدير والتأثير إذ يعتبر فيها (أي فرنسا) واحدا من آباء العقل المعاصر الكبار(١١٧). ولقد رفض رواد البنيوية، باستثناء كلود ليفي ستراوس (Claude Levi-Strauss)، لقب "بنيوي" واعتبروه خرقا لحريتهم في التفكير ورأوا أنه يرتبط بـ "ثقافة الصحافة" المولعة بالشعارات والتصنيفات. ويهمنا إن نشير هنا أن البنيوية نشطت في فترة الستينيات، وتعد سنة ١٩٦٦ أوج انتشارها. ففي هذه السنة سينشر ذلك الرسم الكاريكاتوري الذي يصور أربعة من المفكرين وهم كلود ليفي ستراوس ورولان بارت وميشال فوكو وجاك لاكان، وهو الرسم الذي سيعاد نشرة كثيرا وسيعرف بعنوان "حفلة غذاء البنيويين وكما إنه في هذه السنة ستظهر الكتب الإشكالية لهؤلاء المفكرين مثل "الكلمات والأشياء" لميشال فوكو و "كتابات" لجاك لاكان... وعلى مستوى النقد الأدبي ستصدر الترجمة الفرنسية لكتاب "نظرية الأدب" الذي ضم أبرز نصوص الشكلانيين الروس ونقله إلى الفرنسية تزيفتان تودوروف وقدم له رومان ياكسون، وسيصدر - في السنة نفسها - كتاب "علم الدلالة"لغريماس، وعدد خاص من "التحليل البنيوي للسرد" في مجلة "اتصالات" (Communications) (العدد ٨). ولذلك ستهيمن البنيوية في الحقل النقدي والفكري الفرنسي بشكل لافت لدرجه أنها ستصبح "موضة" و "ديانة"، بل إن من عارضها سيعتبر "بنيويا". وقد استمرت على هذه الحال إلى أن حلت الهزة الطلابية العام ١٩٦٨ التي ستزحزح بنيانها والتي سيظهر في إثرها "فكر "جديد" سيعرف ب "فكر ١٩٦٨" .

وقبل الحديث عن هيمنة البنيوية فى الحقل النقدى /الثقافى بالمغرب فى الثمانينيات فإنه لا بد من الإشارة إلى بعض البلدان العربية التى انتشرت فيها مثل لبنان مع موريس أبو ناضر وفؤاد منصور... وتونس مع عبد السلام المسدى وحسين الواد وحمادى صمود... وكذلك مصر إذ فتحت مجلة "فصول"، التى ظهرت فى مفتتح الثمانينيات، صفحاتها للتعريف بهذا المنهج الجديد. غير أن هذه البنيوية قد اتخذت طابعا مغايرا بالمغرب، إذ يمكن الحديث عن نوع من "اللجوء السياسى" للبنيوية فى بلدنا كما قال أحد المشارقة. وقد ساهمت عوامل عديدة فى هذا الاكتساح منها أبحاص اللسانيين المغاربة التى كانت تنشر فى بعض المجلات المتخصصة، ويمكن أن نستحضر هنا أبحاث محمد الحناش وأحمد المتوكل و الفاسى الفهرى وأحمد الإدريس... إلخ. وهى الأبحاث التى سرعان ما ستتسع دوائرها مع ظهور باحثين آخرين، وبذلك سيتشعب الدرس اللسانى وعلى نحو سيتم فيه تجاوز اللسانيات البنيوية نحو اللسانيات التوليدية التحويلية واللسانيات التداولية، وكل ذلك فى المنظور الذى يقود إلى دراسة اللغة صوتا وصرفا وتركيبا ودلالة ومعجما وتداولا واستنادا إلى تصورات تصنيفية ونظرية. ولا ينبغى أن نتغافل كذلك عن التحولات الثقافية والتاريخية التى شهدها المغرب فى مفتتح الثمانينيات، مع ما رافق هذه التحولات من "تشتت الجبهة التقدمية" و "تراجع أدوار الأحزاب".... وعلى مستوى آخر لا ينبغى أن نغفل أن البعض مل من "النقد الموجه" و "الإيديولوجى". وكل ذلك كان يؤشر على "تصور ثقافى" يكشف عن "الليبرالية الصاعدة" التى تقر بـ "التعددية السياسية" و "الانفتاح" على المغرب. من الجلى إذن أن الحقل الثقافى كان مهيأ لتقبل البنيوية، بل والدفاع عنها .

ويمكن القول إن إبراهيم الخطيب أحد النقاد المغاربة الأوائل من المتأثرين بالمنهج البنيوى، فهو أول من قام بترجمة كتاب "نظرية المنهج الشكلى - نصوص الشكلانيين الروس" (١٩٨٢) الذى فتح آفاقا جديدة للدرس الأدبى بعد أن نبه إلى مفاهيم جديدة وقتذاك، كما قام بترجمة كتاب "النقد والحقيقة" لرولان بارت بمجلة "الكرمل" (١٩٨٤) لتظهر هذه الترجمة بعد عام واحد فى كتاب مستقل. ويمثل هذا الكتاب الأخير جزءا من آفاق "النقد الجديد" الذى سعى رولان بارت إلى ترسيخه فى فرنسا ، ذلك النقد التأويلى المتنوع الذى حاول أن يتميز عن "النقد لأكاديمى الوضعى" السائد. وبعد هاتين الترجمتين تسارعت وتائر الترجمة، وأخذت تشمل أبحاثا تتصل بالشعرية والأسلوبية والسيميولوجيا والسرديات، وستلعب دور النشر الوليدة (دار توبقال، وإفريقيا الشرق، وعيون المقالات) دورا ملحوظا فى هذا الإطار، مثلما ستبلغ هذه الترجمة ذروتها فى

النصف الثانى من عقد الثمانينيات، إذ سيشهد الحقل النقدى ترجمات كثيرة ستعكس "تميز" الخطاب النقدى بالمغرب بحكم "الأسئلة الجديدة التى راحت تطرحها هذه الترجمة. من الجلى إذن أن الأمر يتعلق بالترجمة بمعناها الجذرى الأعمق، أى الترجمة التى يتداخل فيها "الفهم" و "التأويل" وفى المنظور الذى يجعل منها "مشروعا تحديثيا بامتياز" كما يقول سعيد علوش فى كتابه "شعرية الترجمات المغربية" (١٩٩١)(١١٨) .

فى هذا الصدد ستظهر ترجمة عبد السلام بنعبد العالى ل "درس السيميولوجيا" لرولان بارت (١٩٨٥)، وترجمة محمد الولى ومحمد العمرى ل "بنية اللغة الشعرية" لجون كوهن (١٩٨٦). وترجمة "الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة" لماريو داسكال (ترجمة جماعية) (١٩٨٧)، وترجمة محمد الولى كذلك وحنون مبارك ل "قضايا الشعرية" لرومان ياكبسون (١٩٨٨) وترجمة محمد العمرى ل "البلاغة والأسلوبية" لهنريت بليت (١٩٨٩)، وترجمة محمد الولى وعائشة جرير ل "البلاغة" لفرانسوا مورو (١٩٨٩)، وترجمتة أيضا (أى محمد الولى) وخالد التوزانى ل "البنيات اللسانية فى الشعر" (١٩٨٩). وفيما يتعلق بالسرديات (Narratologie) فإنه يمكن أن نشير إلى ترجمة إبراهيم الخطيب ل "مورفولوجية الخرافة" لفلاديميز بروب (١٩٨٦)، وترجمة محمد معتصم ل "مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية" لبروب وستراوس (١٩٨٩)، وترجمة مصطفى ناجى لـ "نظرية السرد، من وجهة النظر إلى التبئير" (جماعى) (١٩٨٨)، وترجمة مجلة "آفاق" لاتحاد كتاب المغرب (العدد٨، ١٩٨٩) لمحتويات مجلة "اتصالات (طرائق تحليل ا لسرد الأدبى). وهذا وأن بعض الترجمات نحت نحو تقديم صورة إجمالية عن النقد الجديد على نحو ما فعل أحمد المدينى فى "أصول الخطاب النقدى الجديد" (١٩٨٧) .

وعلى مستوى آخر يمكن أن نشير إلى كتب لا تفارق "منطق الترجمة"، إذ يعيد أصحابها تقديم النظريات والمناهج (الغربية) بطريقة "تركيبية" لا تخلو من الإعجاب تارة ومن الانبهار تارة أخرى. وفى هذا الصدد يمكن الحديث عن "محاضرات السيميولوجيا" لمحمد السرغينى (١٩٨٧)، و "درس السيميائيات" (١٩٨٧) و "مدخل للسانيات سوسير" (١٩٨٧) لحنون مبارك، و "سيميائية ا لنص الأدبى "لأنوار المرتجى (١٩٨٩)، وشعرية تودروف" لعثمان الميلودى (١٩٩٠). ويلاحظ سعيد علوش أن هذه

الكتب تقدم صورة عن "التأليف غير المباشر" الذي "يستبعد فيه (المؤلِّف) لصالح (المؤلَّف)، لأنه إذا كان مشكل الثقافة القديمة مشكلة الأولى، فهو اليوم مشكلة الثاني، الذي يبحث عن هويته داخل هويات حداثية، تدفع (المؤلف) إلى التوزع بين خطاب الإحالة وخطاب التركيبة التطبيعية، وهي ظاهرة يمتزج فيها البيداغوجي بالبحث والتأليف، ويعتمد فيها على التفكيك والتركيب، الانتقاء والتوصيل، الاستشهادات والملاحق"(١١٩) .

وفي هذا السياق سيهيمن النقد الروائي الذي سيفيد من السرديات على نحو ما سيبدو جليا في فترة الثمانينيات. ويمكن أن نشير هنا إلى الدراسات التي صدرت، في النصف الأول من عقد الثمانينيات، في "سلسلة دراسات تحليلية" تحت إشراف إدريس الناقوري، تلك الدراسات ا لتي ركزت على الأدب المغربي بشكل عام والرواية بشكل خاص. غير أن دراسة إدريس بلمليح "البنية الحكائية في "المعلم علي" (١٩٨٥) تعد من الدراسات الأولى التي أفادت من المنهج البنيوي. وإذا كانت رواية المعلم علي" (١٩٧٢) لا تفارق منطق "السرد الكلاسيكي" فإن الروايات التي ستصدر في النصف الأول من عقد الثمانينيات ستمهد أكثر لتطبيق المنهج البنيوي. وفي هذا الصدد يمكن التركيز على رواية "الأبله والمنسية وياسمين" للميلودي شغموم (١٩٨٢) و "وردة للوقت المغربي" لأحمد المديني (١٩٨٢) و "رحيل البحر" لعز الدين التازي (١٩٨٣) و "بدر زمانه" لمبارك ربيع (١٩٨٣)، وهي الروايات التي ستشكل متن دراسة "القراءة والتجربة - حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد بالمغرب" لسعيد يقطين (١٩٨٥). وهذه الدراسة، إلى جانب دراسة إدريس بلمليح ومقالات كثيرة متفرقة في الصحف الوطنية، تشكل اللبنة الأولى في تأسيس نقد بنيوي للرواية المغربية. وفي الحق فإن سعيد يقطين رغم مساهمته النقدية في أواخر السبعينيات فإنه لم يكن متحمسا للنقد الإيديولوجي السائد وقتذاك. ولذلك فإنه، وقبل عام واحد على إصدار دراسته السابقة، وفي ندوة "الرواية المغربية" التي نظمها اتحاد كتاب المغرب، انتقد هذا النقد الذي مثله - في نظره - إدريس الناقوري ونجيب العوفي وعبد القادر الشاوي، واعتبره نقدا "قبليا" و "منهمكا في التصنيف والتصفية"، وفي مقابل ذلك راح يؤكد على "هاجس البناء النظري" و "أهمية نظرية تحليل الخطاب"(١٢٠). وهذا ما سيبرز بشكل واضح في دراستية اللتين ستصدران في سنة ١٩٨٩ :"تحليل الخطاب الروائي" و "انفتاح النص الروائي". ففي هاتين الدراستين طور المنهج الذي وظفه في "القراءة والتجربة". لقد راح يدرس الخطاب السردي ومظاهره وبنياته ومستوياته الدلالية، وأفاد من السرديات اللسانية المتمثلة

بجهود رولان بارت وجيرار جنيت وتودوروف مثلما أفاد من السرديات الدلالية كما تجلت في أبحاث بروب وبريون وغريماس، ودون أن نغفل كذلك انفتاحه على "السوسيوسرديات". إنه سيعالج النص باعتباره "بنية دلالية". وهذا التحديد سيتيح له، على حد قوله، الانتقال من الخطاب إلى النص، من البنيوي إلى الوظيفي(١٢١). فالخطاب "مظهر تركيبي"، ولذلك فهو موضوع السرديات، وقد خص له كتاب "تحليل الخطاب الروائي"؛ أما النص فهو "مظهر دلالي"، ولذلك فهو موضوع السوسيوسرديات، وقد خص له كتاب "انفتاح النص الروائي". لقد كشفت هاتان الدراستان عن آفاق جديدة لدرس السرديات بالمغرب خاصة ما يتعلق منها ب "السوسيوسرديات" التي يقول سعيد يقطين نفسه إنها جاءت "لتوسيع موضوعها "أفقيا" متجاوزة المظهر "اللفظي" إلى "الدلالي" وتصبح بذلك متنقلة من الخطاب إلى النص. سيكون على سوسيولوجيا النص الأدبي أو السوسيوبويطيقا أن تجيب على الأسئلة التي طرحها تودوروف حول المستويات التي لم يهتم بها البوطيقيون بعد، وبالأخص "المستوى الدلالي" [...] يمكنها أن تتوسع بالاعتماد على: علوم الدلالة والسوسيولسانيات والتداولية ونظريات النص والتلقي، وبها، يمكنها أن تتجاوز وعي الستينات والمرحلة البنيوية التي لم يبق ما يسوغها - في نظري - علميا ونظريا"(١٢٢). وفي السياق نفسه يضيف أنه استفاد كثيرا من بيير زيما(١٢٣). غير أن النقد الذي يوجه إلى منهج سعيد يقطين يمكن ربطه بمشكلة "النموذج" الذي يتم اختياره، ومن هذه الناحية يقول عبد الله إبراهيم في أثناء حديثه عن الدراستين السابقتين: إن جهدا مثل هذا [يقصد جهد سعيد يقطين] يعنى بالطرائق أكثر مما يعنى بالنصوص، وهو أدخل في "السردية" التي يريد تحديد أنظمة عامة. ولهذا فإن رواية جمال الغيطاني "الزيني بركات" استخدمت لتأكيد صحة التوصيلات النظرية التي كان الناقد قد توصل إليها نتيجة مضاربة الآراء بعضها ببعض"(١٢٤). ولا ينبغي أن نغفل أنه يعتمد خمسة نصوص روائية في "انفتاح النص الروائي"، هذا بالإضافة إلى أن الجانب النظري يفوق القسم التطبيقي. هناك انسياق وراء الإطار النظري سواءا للسرديات في الكتاب الأول أو للسوسيو سرديات في الكتاب الثاني، وهو ما يعطي انطباعا مفاده أن الروايات المدروسة تبدو وكأنها مجرد "تقليد غربي" على المستوى التركيبي والدلالي. ويظهر أن هذا المأخذ يصح على دراسات أخرى تجعل من النص/النصوص مجرد "مطية" أو "ذريعة" ل "البرهنة" على "صحة" المنهج والنظرية .

وحتى نواصل حديثنا عن الدراسات التى أفادت من السرديات فإنه يمكن أن نشير إلى "السرديات" لعبد الله المدغرى (بالفرنسية،١٩٨٩)، و "بنية الشكل الروائى" لحسن بحراوى (١٩٩٠)، و "شعرية النص الروائى" لبشير القمرى (١٩٩١)، و "بنية النص السردى" لحميد الحمدانى (١٩٩١)، و " الرواية والتراث السردى " لسعيد يقطين (١٩٩٢) ، و "النص السردى" لسعيد بنكراد (١٩٩٦)... إلخ .

غير أن "المنهج البنيوى" سرعان ما سيكشف عن آفاقه المحدودة خصوصا حين تم حصره فى "التجريب" وكثرة الرسومات والجداول، مما يفقد النص كثيرا من دلالاته العميقة. ولذلك لم يكن كل النقاد يعتمدون هذا المنهج. فحميد حمدانى - الذى سلفت الإشارة إليه قبل قليل - انفتح على التحليل النفسى فى دراسته "فى التنظير والممارسة، دراسات فى الرواية المغربية" (١٩٨٦) ومحمد الدغمومى حاول فى "الرواية المغربية والتغيير الاجتماعى" (١٩٩١) تقديم قراءة "سوسيو- ثقافية"، أما أحمد اليابورى فى "دينامية النص الروائى" (١٩٩٣) ومحمد برادة فى "أسئلة الرواية أسئلة النقد" (١٩٩٦) فيقدمان تحليلا نقديا يجعل من الرواية أفقا للمتخيل والهوية والابداع والثقافة، وفى السياق نفسه فإن أحمد المدينى يثبت فى مقدمة دراسته "الكتابة السردية فى الأدب المغربى الحديث" (٢٠٠٠) أنه سيعتمد كتاب "Mimésis" لإريك أورباخ (١٨٩٢-١٩٥٧) لبلورة تصور جديد للواقعية وبالجملة فإن هذه الدراسات حاولت أن تفارق "صنمية المنهج"، وأن تعيد الاعتبار ل "دفق الإبداع" الكامن خارج تلك الرسومات التى تأسر هذا الإبداع بسبب من النظرة المسبقة التى تنتظم المنهج البنيوى. وإذا كنا قبل قليل أشرنا إلى تراجع المنهج البنيوى فإنه لا بأس من الإشارة إلى أنه فى أواخر الثمانينيات بدأ نوع من الانفتاح على مناهج ونظريات مغايرة. وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى "النقد الموضوعاتى" الذى صاغ مبادئه غاستون باشلار وجان بيار ريشار وجورج بولى وستاروبنسكى وجان روسى وميشال كيومار... إلخ. وفى الحق فإن النقاد المشارقة قد سبقوا إلى توظيف المنهج الموضوعاتى على نحو ما نجد عند غالى شكرى فى الكتاب الذى خصه لأدب نجيب محفوظ "المنتمى" (١٩٦٤)، وعند عبد الكريم حسن فى الكتاب الذى خصه لبدر شاكر السياب "الموضوعية البنائية" (١٩٨٣)، دون أن نغفل سلسلة الكتب التى افتتحها على شلق ب "القبلة فى الشعر العربى" (١٩٦٣) بعد ذلك حول "العين" و "السمع" و "الشم"...إلخ وأما في المغرب فيقال بأن أول محاولة حاولت الإفادة من النقد الموضوعاتى هى الرسالة الجامعية التى ناقشها (بالفرنسية)، فى

كليـة الآداب بالربـاط، عبـد الفتـاح كيليطـو تحت عنوان "موضـوعـاتيـة القدر فى روايات فرانسوا موريـاك" (١٩٧١). ويعلق سعيد علوش على هذه الرسالة قائلا:" ورغم، أن الرسالة لم تكن تشير مباشرة إلى الموضوعاتية الفرنسية عند ج.ب.ريشـار أو غيره، فقد ذهبت فى نفس التيـار الشبه إحصـائى لتردد القدر فى روايات موريـاك وتحليل أبعاده الميتافيـزيقية والروائيـة، فإعلان المنهج لم يكن واضحـا، إلا أن المقاربة كانت تتـوخى البحث عن مـوضـوعـاتيـة واحدة، بتـشـابك عـلائقـهـا التـخـيليلة والعـقـائدية، والاشتغال بها لتقصى الأطروحات الرئيـسية والفرعية للقدر فى روايات مـوريـاك"[١٢٥]. ولذلك فـإن كـتـاب سـعـيـد عـلوش "النقـد الموضـوعـاتـى" (١٩٨٩) يعد أول مـحـاولة "متكاملة" حـاولت التعـريف بـهذا النقد، وليس غريبا أن يطـغى على هذا الكتاب طابع التعـريف برواد هذا الـنقد وترجـمة مقـدمـات بعض كـتبـهم، وكـمـا نجـد كـتـاب" سـحـر الموضـوع" لحـمـيد لحمداني (١٩٩٠)، وهو يدخل فى إطار نقد النقد لأنه يدرس، فيه، "المنهجيـة" المتبعة فى "النقد المـوضـوعاتى" فى الخطـاب النقدى الـعربى المـعـاصر مـركزا فى ذلك على نموذجين تطبيقيين (سلفت الإشارة إليهما قبل قليل) هما: "المنتمى" لغالى شكرى و "الموضـوعيـة البنائيـة" لعبد الكريم حـسن، والـكتاب الأول يتصل بالنقد الـروائى فيمـا يتصل الثـانى بالـنقد الشـعرى. وكذلك "شـعـرية العنف" لعبد النبى دشين (١٩٩٩) الذى حـاول رصد تيمـة "العنـف" فى نماذج من القصـة المغربية، وقد سلفت الإشارة إليه من قبل .

ولـكى لا نبقى فى دائرة الجزيرة الفرنسيـة، التى أفاد منها كثيرا النقاد المغاربة، فإنه لايمكن، فى إ طـار الحديث عن التـحولات الهائلة التى حصلت فى النظرية النقدية، عـدم استـحضـار مـا حصل فى ألمانيا حيث سيبرز داخلـهـا ـ بعد الحرب العـالمية الثانيةـ اتجاهـان بارزان هما:

-اتجاه مدرسة فرانكفورت

-اتجـاه الهرمينوطيـقا الذى ظـهر تحـت تأثـيـر هـانس جـورج غـادرامـر، والذى سيكون له انعكاس واسـع على أبحاث "جمالية التلـقى" (Esthétique de la réception) .

وتجدر الإشـارة إلى أن مدرسة فرانكفورت من أهم المدارس الفلسفية فى القرن العـشـرين. ويعـود ظهـورهـا إلى العـام ١٩٢٣ ويرتبط باسم كـرونبـورك، أمـا مـاكس هوركهايمر فلم يتسلم رئاسة (معهد فرانكفورت) إلا فى سنة ١٩٣١. وقد انتقل نشاط هذه المدرسـة، بسـبب مـا لحق بـألمانيـا من تحـولات أثناء فـتـرة النازيـة، إلى نيـويـورك

العام ١٩٣٣؛ ودون أن نغفل "منحاها الهيجلي" الذي ساهم في هذا الانتقال. غير أنها تمكنت من أن تنتقل إلى ألمانيا العام ١٩٥٥ بحيث سيبرز من جديد نشاطها تحت الجهود المكثفة لماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو. وقد أفادت هذه المدرسة من الإرث الفلسفي الألماني على نحو ما تمثل في تصورات كانط وهيجل وماركس، مثلما أفادت من التحليل النفسي الفرويدي؛ ولعل هذا ما جعل البعض يتصور بأنها شكل أرحب من التحليل الاجتماعي[١٢٦]. وقد اشتهرت مدرسة فرانكفورت ب "النظرية النقدية" أيضا. وثمة مفاهيم متناغمة تشكل "السند النظري" لهذه النظرية من بينها "النقد" و "النفي" و "التمايز" (le nom-identité). وتجاور هذه المفاهيم مكن هذه النظرية من تقديم تصور متميز للأدب. ومن المؤكد أنه يصعب الإحاطة بالأدب النقدي عند هذه المدرسة. مرد ذلك إلى نسقها الفلسفي الذي لم يقتصر على مجال النشاط الأدبي بمفرده بل شمل مجالات أخرى مثل السلطة والأسرة والدولة... إلخ وعلى الرغم من كون أن أحد رواد هذه النظرية (وهو أدورنو) لم يكن يتعاطى الأدب إلا في فراغه فإن هذا لا يعني البتة أن الأدب لم يكن يحتل مكانته في هذه النظرية خصوصا وأنه يمكن من مقاومة هيمنة المجتمع الشمولي ومعارضة الفكر الأداتي التسويقي والإيديولوجي. والأدب ـ كما يتصور أدورنو نفسه ـ لا يتحدد من إتصاله المباشر بالواقع الذي يشير إليه، بل من خلال التباعد عنه؛ وهذه المسافة هي التي تمنح له قوته في نقد الواقع. وإذا كانت أشكال الفن الجماهيري متواطئة مع النسق الذي يشكلها فإن "أدب الطليعة" يتميز بالقدرة على "النفي" والانفلات من هذا التواطؤ، وهو ما لا يتحقق إلا عن طريق كتابة نصوص "تجريبية صعبة". وفي هذا الصدد لا ينبغي أن نغفل التصورات الرائدة لفالتر بنيامين (١٨٩٢-١٩٤٠) التي عالجت هذه النصوص على نحو ما تمثلت عند بودلير وكافكا وملارميه وبروست وجويس وأرتو وجان جنية وبودلير...إلخ.[١٢٧] وبالجملة فإننا لا نجد إلا إشارات عابرة لتصورات هذه النظرية خصوصا في بعض مقالات محمد برادة. والشئ نفسه ينطبق على الترجمة إذ لم تظهر إلا ترجمة واحدة لنصوص هذه المدرسة، وقام بها مصطفى الناوي بترجمته "النظرية التقليدية" لماكس هوركايمير (١٩٩٠) الذي يعد أحد النصوص النظرية الأساسية لمدرسة فرانكفورت. ويعود هذا العزوف عن هذه النظرية إلى عدم مسايرتها لطبيعة الأسئلة المهيمنة في الخطاب النقدي رغم أنه كان يمكن الإفادة منها خصوصا من ناحية النقد الذي وجهه أدورنو للوسيان غولدمان والمتعلق ب "الجوهر المفهومي" للفن. هذا بالإضافة إلى أن هذه

المدرسة لم تكن تمتلك تلك "القوة الإغرائية" حتى تتمكن من أن تفرض نفسها باعتبارها "موضة" على نحو ما حصل مع اللسانيات والمنهج البنيوى والسيميائيات .

وإذا كانت "النظرية النقدية" "سيئة الحظ" فى الخطاب النقدى المغربى فإن "جمالية التلقى" (Esthétique de la Réception) لم تعرف نفس المصير، لأنها تمكنت من أن تفرض نفسها بقوة فى هذا الخطاب. وللإشارة فهى تنتمى لمدرسة كونسطانس، ويعود ظهورها إلى فترة الستينيات، وساهمت ظروف تاريخية محددة فى ظهورها بألمانيا، وهى تستند إلى مصادر فلسفية محكمة تقع فى طليعتها تأويلية هانس جورج غادامير وظاهراتية رومان إنكادرن والتحليل النفسى والكانطية ونظرية التفاعل...إلخ. وتزعم هذه المدرسة كل من هانس روبير ياوس وفولفغانغ ايزر. وبعد ذلك امتدت داخل ألمانيا وخارجها. ولذلك أخذنا نسمع تصورات هذه المدرسة من داخل الجامعة المغربية التى لعبت دورا كبيرا على مستوى التعريف بهذه المدرسة الجديدة والغريبة فى نفس الآن عن طبيعة الأسئلة المهيمنة فى الخطاب النقدى المغربى. وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى الملف الذى كرسته مجلة "آفاق" (لاتحاد كتاب المغرب) (العدد ٦، ١٩٨٧) ل"نظرية التلقى". كما يمكن أن نشير إلى الندوة اللافتة، التى نظمتها كلية الآداب بتعاون مع مؤسسة كونراد الألمانية، حول "جمالية التلقى" (١٩٩) وندوة "من قضايا التلقى والتأويل" (١٩٩٥). وفى السياق نفسه يمكن أن نشير إلى العدد الذى خصصته مجلة "دراسات" (سيميائية أدبية لسانية) (العدد ٦- خريف/شتاء ١٩٩٢) ل "جمالية التلقى" حيث سيتم - ولأول مرة - ترجمة بعض النصوص الأساسية لهذه المدرسة سواء عن اللغة الإنجليزية أو الألمانية مباشرة. وللمناسبة فإن تلك المجلة، التى كان يصدرها أساتذة جامعيون ينتمون لكلية الآداب بفاس، لعبت بدورها أدوارا لافتة على مستوى ترسيخ الدرس الأدبى القائم على البحث الإبستمولوجي والتأمل العلمى الهادئ. ولذلك كرست أعدادها للتحليل السيميائى، والشعرية البنيوية، ومناهج الدراسات الأدبية، والأسلوبية، وعلم النفس والأدب، ونظرية الحكى، وبلاغة الشعر والرواية...إلخ. وكما أنها أصدرت كتبا تعكس هذا الأفق مثل "تحليل الخطاب الشعرى" (١٩٩٠) و "اتجاهات التوازن الصوتى فى الشعر العربى" (١٩٩٠) و "الموازنات الصوتية فى الرؤية البلاغية" (١٩٩١) لمحمد العمرى، و "سحر الموضوع" (١٩٩٠) و "النقد النفسى المعاصر" (١٩٩١) لحميد الحمدانى. و "اللسانيات العامة واللسانيات العربية" لعبد العزيز حليلى (١٩٩١)...إلخ. فى هذا السياق إذن ستنشط "جمالية التلقى" فى الخطاب النقدى المغربى مع مفتتح

التسعينيات؛ وهي لا تزال متواصلة في هذا الخطاب، وتم تدعيمها بنظريات التأويل..ويمكن أن نشدد هنا على أبحاث دالة مثل "التلقى والتأويل" لمحمد مفتاح (١٩٩٤) و "المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب" (١٩٩٥) و "القراءة التفاعلية" (٢٠٠٠) لإدريس بلمليح ...إلخ .

وفى إطار الحديث عن الفترة التى تمتد من أواخر الثمانينيات حتى الآن فإنه لا ينبغي أن نتغافل عن الدور الذى استمرت الجامعة المغربية فى أدائه على مستوى عقد الندوات وإنجاز البحوث والتعريف بالمناهج والنظريات المعاصرة. ويهمنا هنا أن نثبت أن العديد من الدراسات التى ستظهر - فى هذه الفترة - هى فى الأصل رسائل وأطاريح جامعية. ومن بين هذه الدراسات "الرؤية والفن فى الشعر العربى الحديث بالمغرب" لأحمد الطريسى أعراب (١٩٨١)، و "مقاربة الواقع فى القصة المغربية" لنجيب العوفى (١٩٨٧)، و "شعر الطليعة فى المغرب" لعزيز الحسين (١٩٨٧)، و "القصيدة المغربية المعاصرة" (جزءان) لعبد الله راجع (٨٧-١٩٨٩)، و "الشكل القصصى فى القصة المغربية" لعبد الرحيم المودن (١٩٨٨)، و "مفاهيم نقد الرواية بالمغرب" لفاطمة الزهراء أزرويل (١٩٨٩)، و "تحليل الخطاب الروائى" (١٩٨٩) و "انفتاح النص الروائى" لسعيد يقطين (١٩٨٩)، و "الشعر العربى الحديث، بنياته وإبدالاتها" (أربعة أجزاء) لمحمد بنيس (٨٩-١٩٩١)، و "بنية الشكل الروائى" لحسن البحراوى (١٩٩٠)، و "شعرية النص الروائى" لبشير القمرى (١٩٩١)، و "المتخيل والمقدسى فى التصوف الإسلامى" للميلودى شغموم (١٩٩١) ، و "الشكل والخطاب" لمحمد الماكرى (١٩٩١)، و "لسانيات النص" لمحمد خطابى (١٩٩١)، "الدراسة الأدبية فى المغرب" لأحمد الشايب (١٩٩١)، و "نقد الشعر فى المغرب الحديث" لعبد الجليل ناظم (١٩٩٢)، و "أزمة الحداثة فى الشعر العربى الحديث" لأحمد المعداوى (١٩٩٣)، و "بناء الصورة فى الرواية الاستعمارية" لمحمد أنقار (١٩٩٤)، و "المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب" لإدريس بلمليح (١٩٩٥)، و "الخطاب الصوفى" لمحمد مفتاح (١٩٩٧)، و "اشتغال الخطاب النقدى بالمغرب" للعياشى أبى الشتاء (١٩٩٧)، و "الخطاب الروائى عند إميل حبيبى" لمحمد عافية (١٩٩٧)، و "شعرية الغموض، قراءة فى شعر عبد الوهاب البياتى" عبد الكريم مجاهد (١٩٩٨)، و "الشعر المغربى فى عصر المنصور السعدى" لنجاة المرينى (١٩٩٩)، و "فى بلاغة القصيدة المغربية" لمصطفى الشليح (١٩٩٩)، و "التراث والقراءة - دراسة فى الخطاب النقدى عند جابر عصفور" ليحيى بن الوليد (١٩٩٩)، و "مناهج النقد الأدبى بالمغرب"

لعـلال الغـازى (١٩٩٩)، و "الأثر الأرسطى فى النقد والبلاغة العربيين" لعباس ارحيلة (١٩٩٩)، و "شعرية الفضـاء الروائى" لحسن نجمى (٢٠٠٠)، و "فى سيمياء الإشارة" لرشـيـد الإدريـسى (٢٠٠٠)، و "الصـوفـيـة فـى الشـعـر المغربى المعاصـر" لمحـمـد بنعمارة (٢٠٠٠)، و "الرواية المغاربية" لحميد عقار (٢٠٠٠)، و "الكتـابة السـردية فى الأدب المغربى الحديث" لأحمد المدينى (٢٠٠٠). والملاحظ هنا أن هذه الدراسات تدرس الأدب العربى المشرقى والمغربى، المعاصر والقديم معا، واعتمادا على مناهج حديثة تفارق "الاتجاه التاريخى - الانطباعى" و"المناهج الفيلولوجية التاريخية". وفى موازاة هذه الدراسات هناك دراسات أخرى كثيرة ترتبط بشكل من الأشكال بفضاء الجامعة بحكم انتماء هؤلاء الدارسين إليها. وفى هذا الصدد يمكن التذكير بإنجازات محمد مفتاح وعبد الفتاح كيليطو وإدريس بلمليح وعباس الجرارى ومحمد العمرى وسعيد علوش ومحمد مشبال ورشيد يحياوى...إلخ. وعلى مستوى آخر يمكن أن نشير هنا إلى "النقد الأدبى والفضـاء الأدبى" لمحمـد أقضـاض (١٩٩١)، "ظـواهـر نصية" (١٩٩٢) و "مساءلة الحداثة" (١٩٩٦) و "عوالم سردية" (٢٠٠٠) لنجيب العوفى الذى يتصور أن "الجامعة الحقيقية بلا جدران"[128]. و "فى حداثة النص الشعرى" لعبد الله شريف (١٩٩٥)، و "عتبات النص - البنية والدلالة "لعبد الفتاح الحجمرى" (١٩٩٦)، و "الشعر والتـأويل - قـراءة فى شـعـر أدونيس "لعبد العزيز بومسـهولى (١٩٩٨)، و "فى معنى القـراءة" للطايع الحـداوى (١٩٩٩)، و "خـرائط التـجـريب الروائى" لمحـمـد أمنصـور (١٩٩٩)، و "مجازات" لبشير القمرى (١٩٩٩)، و "السياق والنص الشعرى" لعلى آيت أوشن (٢٠٠٠)...إلخ. كمـا أن هناك كتبـا نقدية أخرى نشرها شعـراء مثل "سؤال الحداثة" (١٩٨٥) و "كتـابة المحو" (١٩٩٤) و "شطحات لمنتصف النهار" لمحمد بنيس (١٩٩٦)، و "رهانات الحداثة" (١٩٩٦) و "الشعر المغربى المعاصر - المغايرة والاختلاف" (١٩٩٨) و "فـخـاخ المعنى" لصـلاح بوسـريف (٢٠٠٠)، و "الشـاعـر والتـجـربة" لحسن نجمى (١٩٩٩).

وحـاصل الكلام إن الخطاب النقدى المغربى راح فى الفترة الأخيرة يكشف عن تعـدد المناهج والقـراءات وعلى نحـو يمكن الحـديث مـعـه عن نوع من "الأولمبـيـاد" أو "السيرك" النقدى كما قال نجيب العوفى (فى مقدمة كتابه "ظواهر نصية")، وطبعا بغير المعنى القدحى للكلمتين. هذه بالإضافة إلى جهود كثيرة تسعى إلى عدم التقوقع فى "الجزيرة الفرنسية" التى أفاد منها كثيرا النقاد المغاربة سابقا. وكما سعى بعض

الدراسين إلى جعل الخطاب النقدى جزءا من الخطاب الفكرى، وبدون أن نغفل انفتاح بعض النقاد الجدد، بحكم مرجعياتهم الإنجليزية، على "النقد الثقافى" حتى وإن كانت محاولاتهم لاتزال فى شكل مقالات متناثرة فى الملاحق الثقافية. وكذلك نقاش "ما بعد الحداثة" الذى حاول سعيد علوش أن يعرض له فى كتابه "نظرية العماء وعولمة الأدب" (٢٠٠٠) .

ويبقى أن نسأل عن موقع قراءة التراث فى الخطاب النقدى المغربي. ومن دون شك فهذا ما سنحاول أن نخوض فيه فى الفصول اللاحقة. ولكن قبل ذلك لا بد من التوقف عند تعامل المفكرين المغاربة مع النص التراثى بسبب من قوة تحليلهم للتراث وربما لأنهم هم الذين عمقوا أكثر سؤال التراث فى الخطاب الفكرى المغربى والعربى أيضا .

هوامش الفصل الأول

(١) عبد الجليل ناظم: نقد الشعر فى المغرب الحديث، دار توبقال، الدر البيضاء، ١٩٩٢، ص ٣٩.

(٢) د. أحمد الطريسى أعراب: الرؤية والفن فى الشعر العربى الحديث بالمغرب، المؤسسة الحديثة، الدار البيضاء ، دون سنة النشر. صص ٩٨-٩٩ .

(٣) محمد خرماش: النقد الأدبى فى المغرب ١٩٠٠-١٩٥٦. إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٨٨. ص ٤٤ .

(٤) عبد الله كنون: التقليد والتجديد (حوار)/الكرمل، العدد ١١، ١٩٨٤، ص ١٣٧ .

(٥) المرجع نفسة، ص ١٤٥ .

(٦) عبد الحميد عقار: تطور النقد الأدبى بالمغرب/فكر ونقد. العدد ٦. فبراير ١٩٨٨، ص ٤٦ (هامش ١) .

(٧) أحمد الشايب: الدراسة الأدبية فى المغرب. منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة، ١٩٩١، ص ٣٢.

(٨) عبد الله كنون: أحاديث عن الأدب المغربى الحديث، دار الثقافة، البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ٨٥ .

(٩) انظر: الفصل المتعلق ب "المقالة النقدية" و "مقالة التعريف بالكتب" من كتاب "الدراسة الأدبية بالمغرب" لأحمد الشايب (مراجع سابق) .

(١٠) عبد الله كنون: أحاديث عن الأدب المغربى الحديث، ص ٨٦ .

(١١) المرجع نفسة، ص ٨٥ .

(١٢) عبد الجليل ناظم: نقد الشعر فى المغرب الحديث، صص ٤٠-٤١ .

(١٣) د. أحمد الطريسى أعراب: الرؤية والفن فى الشعر العربى الحديث بالمغرب، صص ١٨٥-١٨٦ .

(١٤) أنظر: -أحمد زياد: لمحات من تاريخ الحركة الفكرية بالمغرب، دار الكاتب، البيضاء، ١٩٧٣، ص ٥٦ .-عبد الكريم غلاب: مع الأدب والأدباء، دار الكاتب البيضاء ١٩٧٤، ص ٩٢ .

(١٥) عبد الجليل ناظم: نقد الشعر فى المغرب الحديث، ص ٥١ .

(١٦) محمد عابد الجابرى: المغرب المؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء ١٩٨٨، صص ٥٠-٥١ .

(١٧) عبد الجليل ناظم: نقد الشعر فى المغرب الحديث، ص ٤٠ .

(١٨) عبد الجليل ناظم: نقد الشعر فى المغرب الحديث، ص ٤٤ .

(١٩) أحمد زياد: لمحات من تاريخ الحركة الفكرية بالمغرب، ص .

(٢٠) محمد عابد الجابرى: المغرب المعاصر، ص ٤٣ .

(٢١) المرجع نفسة، الصفحة نفسها .

(٢٢) أحمد زياد: لمحات من تاريخ الحركة الفكرية بالمغرب، ص ٦٤ .

(٢٣) عبد الله كنون: التقليد والتجديد/الكرمل، ص ١٤٥ .

(٢٤) انظر: انظر "الدراسة الأدبية بالمغرب-الأستاذ عبد الله كنون نموذجا" لأحمد الشايب (مرجع سابق) .

(٢٥) المرجع السابق ص ٤١ .

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٤١ .

(٢٧) نص الحوار مع عبد الله كنون ضمن كتاب "الدراسةالأدبية بالمغرب"، ص ٣٤٢ .

(٢٨) أحمد زياد: لمحات من تاريخ لحركة الفكرية بالمغرب، ص ٣٤٢ .

(٢٩) المرجع نفسة، ص ١٣٥ .

(٣٠) عبد الكريم غلاب : مع الأدب والأدباء . ص ٨ . والملاحظ أن ما بدأه عبد الله كنون هو ما سيواصل عباس الجراري البحث فيه من خلال "منهج الظواهر والقضايا" ، وذلك عن طريق البحث في قضايا عديدة تتصل بالأدب المغربي الممتد في الزمان على مدى أربعة عشر قرنا . ثم إن الإقليمية – في تصور عباس الجراري – متصلة بمنظور منهجي يجعل منها وسيلة لغاية أوسع لا هدفا في حد ذاتها ، أي ثمة ما يسميه ب "البعد الوحدوي للإقليمية" . انظر : عباس الجراري : خطاب المنهج ، منشورات عباس الجراري ٨ . طبعة ثانية ، ١٩٩٥ .

(٣١) محمد خرماش : النقد الحديث في المغرب ١٩٠٠ – ١٩٥٦ ، إفريقيا الشرق ، البيضاء ، ١٩٨٨ ، ص١٣٣ .

(٣٢) عبد الجليل ناظم : نقد الشعر في المغرب الحديث . ص ٩٤ .

(٣٣) المرجع نفسه ، ص ١٠٠ .

(٣٤) المرجع نفسه ، صص ١٠٨ – ١٠٩ .

(٣٥) محمد خرماش : النقد الحديث في المغرب ، ص ٢٣٨ .

(٣٦) ويتحدث أحمد زياد عن نوع من "الإحباط الثقافي" الناجم عن "الإحباط السياسي" الذي بدا على زميله محمد بلعباس القباج بعد توقفه عن الكتابة . انظر : مقاله "شخصية محمد بلعباس القباج" ضمن ملف "محمد بلعباس القباج : مأساة ناقد من زمننا"/ مجلة "آفاق" (اتحاد كتاب المغرب) ، العدد ٢ . السنة ١٩٩٠ ، ص ١٩٠ .

(٣٧) عبد الجليل ناظم : نقد الشعر في المعرب الحديث ، ص ١٠٢ .

(٣٨) إبراهيم السولامي : الشعر الوطني المغربي في عهد الحماية ، دار الثقافة ، البيضاء . (د.ت) ، ص ١٨٠ .

(٣٩) إبراهيم حركات: التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، مطبعة الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص ٢٢٦ .

(٤٠) وقد قام بترجمة هذا الكتاب إدريس بلمليح، وصدرت الترجمة عن دار توبقال العام ١٩٩٣، ونال صاحب الترجمة جائزة المغرب للآداب لسنة ١٩٩٤ .

(٤١) محي الدين صبحي: الشاعر العلامة أمجد الطابلسي والنقد الأكاديمي/الوحدة، السنة ٥، العدد ٤٩، أكتوبر ١٩٨٨، ص ١٧٥ .

(٤٢) المرجع نفسه، ص ١٦٧ .

(٤٣) لقد أشرف أمجد الطرابلسي على سائل جامعية عديدة ستكون لها مكانتها في الخطاب النقدي المغربي المعاصر مثل "مصطلحات نقدية في كتاب البيان والتبين" للشاهد" البوشيخي (١٩٧٧) و "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع" لعلال الفازي (تحقيق، جائزة المغرب للآداب ١٩٨٠) و "الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي" لمحمد الكتاني (الدكتوراه، ١٩٨٠) و "الاصطلاحات النقدية في كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر" لإدريس الناقوري (١٩٨١) و "المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن" لأحمد أبو زيد (١٩٨١) و "الخطاب النقدي عند طه حسين" لأحمد أبو حسن (١٩٨٢) و "الرؤية البيانية هند الجاحظ" لأدريس بلمليح (١٩٨٣) ...إلخ. وجميع هذه الرسائل ستظهر في كتب مستقلة عن دور نشر مغربية وعربية .

(٤٤) عباس الجراري: الدراسات المغربية بين ا لرضوع والمنهج/الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب (كتاب جماعي). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩١، ص ٢٣٩ .

(٤٥) نجيب العوفي: حول استراتيجية تحقيق النص/ الدراسات الأدبية الجامعية، ص ١٧٥ .

(٤٦) أحمد الشايب: الدراسة الأدبية في المغرب، ص ٢٥٩ .

(٤٧) المرجع نفسه، ص ٢٦٠ .

(٤٨) حسن المنيعي: أزمة المنهج في النقد العربي، النقد المغربي نموذجا/ الثقافة الجديدة، العدد ١٠-١١، السنة ٣-٩٨٧٨، صص ٦٨-٦٩ .

(٤٩) المرجع نفسه، ص ٦٩ .

(٥٠) محمد بنيس: تعددية الواحد/الكرمل (مرجع سابق)، صص ٢٢٤-٢٢٥ .

(٥١) يعلق أحمد المديني على ذلك الصراع، في كتابه "الكتابة السردية في الأدب المغربي الحديث" (٢٠٠٠). قائلا:"والوقع أن الأمر لم يكن يتعلق هنا بأكثر من شعلة استخدمها الطرفان لإشغال وتأجيج نار معركة سياسية - إيديولوجية عبر بعض المفاهيم الأدبية - نقول هذا من باب الشهادة لا التأويل، لأننا كنا طرفا في المعركة من موقع المسؤول المباشر عن الملحق الثقافي لجريدة المحرر الذي كان له صيته الذائع في زمنه" (ص ٤٧) .

(٥٢) محمد بنيس: وضعنا النقدي، بعض من سماته وإمكانياته/الثقافية الجديدة، العدد ١٠-١١. السنة الثالثة، ١٩٧٨، ص ٤٣ .

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٤٤ .

(٥٤) انظر: انهيار المنهج الوصفي/ الثقافي الجديدة، العدد ٩، السنة الثالثة، شتاء ١٩٧٨، صص ١٢٠-١٢٤ .

(٥٥) محمد بنيس: وضعنا النقدى، بعض من سماته وإمكانياته/الثقافة الجديدة، ص ٤٨ .

(٥٦) عزيز الشرقاوى: وضعنا النقدى، وضعنا الثقافى/الثقافة الجديدة (المرجع السـابق)، ص ٦٤ .

(٥٧) دفاعا عن المنهج الاجتماعى، حوار مع إدريس الناقورى/الثقافة الجديدة، العدد ٩ (مرجع سابق)، ص ١٢ .

(٥٨) إدريس الناقورى: المصطلح المشترك - دراسات فى الأدب المغربى المعاصر، دار النشر المغربية الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، ص ٦ .

(٥٩) المرجع نفسه، ص ١٦، ص ٢٣ .

(٦٠) المرجع نفسه، ص، ٢٣ .

(٦١) المرجع نفسه، ص ١٤٨ .

(٦٢) المرجع نفسه، ص ١٤ .

(٦٣) دفاعا عن المنهج الاجتماعى - حوار مع إدريس الناقورى/الثقافة الجديدة، ص ١٢ .

(٦٤) إدريس الناقورى: المصطلح المشترك، ص ٢٨٢ .

(٦٥) تيرى إيجلتون: الماركسية والنقد الأدبى، ترجمة جابر عصفور، منشورات عيون، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ١٨ .

(٦٦) محمد بنيس: ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ٩ .

(٦٧) المرجع نفسه، ص ٣١ .

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٣٩٠ .

(٦٩) المرجع نفسه، ص ٣٩١ .

(٧٠) محمد بنيس: الشعر المغربى الحديث والقراءة العاشـقة/ بصمات، العدد ١، (د.ت)، ص ٥٨ .

(٧١) أسبوع الشعر المغربى" (ندوة النقد)/آفاق، العدد ٧، مارس ١٩٨١، ص ١٠. إدريس الناقورى: ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب: بنيوية تكوينية أم توليدية/أفاق (العدد نفسه) .

(٧٢) محمد العمرى: الموضوع والمنهج فى كتابى: ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب والقصيدة المغربية المعاصرة/الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب (مرجع سابق). ص ٢٧٢ .

(٧٣) انظر: أعمال هذه الندوة ضمن مجلة "بصمات" (مرجع سابق) .

(٧٤) محمد السرغيني: خصوصية القصيدة المغربية المعاصرة/بصمات، ص ١١ .

(٧٥) المرجع نفسه، ص ١٩ .

(٧٦) المرجع نفسه، ص ١٢ .

(٧٧) المرجع نفسه، ص ١٤ .

(٧٨) فى الواقع ثمة فرق بين ما ينشر فى الصحافه والنقد الصحافي، وذلك ليس كل ما ينشر فى الصحافة ينتمى بالضرورة للنقد الصحافى الذى له قواعد وتقاليده. والمقدمة المطولة لكتاب:
Joseph Jurt:la réception de littérature par la critique journalistique. Éd Jean Michel plaec. paris .

(٧٩) عبد الله راجع: القصيدة المغربية المعاصرة بنية الشهادة والاستشهاد، الجزء الثانى، عيون البيضاء. ١٩٨٨، ص ١٣ .

(٨٠) المرجع نفسه، ص ١٢ .

(٨١) محمد العمرى: الموضوع والمنهج فى كتابى "ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب" و "القصيدة المغربية المعاصرة"/الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب (مرجع سابق)، ص ٢٦٠ .

(٨٢) انظر: نص الحوار الذى أجريناه عبر حلقتين مع الشاعر المهدى أخريف/جريدة "القدس العربى"، العدد ٣٥٢٥، السبت/ الأحد ٩/١٠ سبتمبر ٢٠٠٠. العدد ٣٥٢٦، الاثنين ١١ سبتمبر ٢٠٠٠ .

(٨٣)انظر:حنون مبارك: بنطلحة أو ما ورائيات المسوخ المرعبة / آفاق، ربيع ١٩٧٢، صص ٩٣-٩٩ .

(٨٤) نجيب العوفى: درجة الوعى فى الكتابة، دار النشر المغربية. البيضاء، ١٩٨٠، ص ١٧ .

(٨٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(٨٦) المرجع نفسه، ص ٤٠٤ .

(٨٧) المرجع نفسه، ص ٤٠٥ .

(٨٨) المرجع نفسه، ص ٤٠٤ .

(٨٩) المرجع نفسه، ص ٤١٢ .

(٩٠) نجيب العوفي: جدل القراءة. ملاحظات فى الإبداع المغربى، دار النشر المغربية، البيضاء، ١٩٨٣، ص ٤٩ .

(٩١) المرجع نفسه، ص ٤٨ .

(٩٢) عبد السلام التازى: الأباء المغاربة المعاصرون ـ دراسة بيليوغرافية إحصائية. منشورات الجامعة. الدار البيضاء. ١٩٨٣، ص ٢٧ .

(٩٣) انظر: وقائع هذه الندوة ضمن مجلة آفاق، السنة الجديدة، العدد ١، مارس ١٩٨٤ .

(٩٤) نشرت أول مرة ضمن مجلة آفاق (العدد ١٢. أكتوبر ١٩٨٣)، وبعد ذلك فى كتاب مستقبل "دراسات فى القصة العربية" صدر عن مؤسسة الأبحاث العربية العام ١٩٨٦ .

(٩٥) د. يونس الوليد: تجليات الفعل النقدى عند حسن المنيعى/الكتابة النقدية عند حسن المنيعى (جماعى). اتحاد كتاب المغرب. فرع فاس. ١٩٩٥. ص ٣٤ .

(٩٦) د. مصطفى رمصانى: حسن المنيعى ذاكرة المسرح المغربى/المرجع السابق، ص ٧٦ .

(٩٧) وسينشر عبد الرحمان بن زيدان دراسات أخرى فيما بعد، انظر فى هذا الصدد: نص الحوار فى جريدة "بيان اليوم"، السبت ٠٤ غشت ٢٠٠١ .

(٩٨) حسن لمنيعى: المسرح المغربي من التأسيس إلى صناعة الفرجة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز. فاس. ١٩٩٤، ص ١١٨ .

(٩٩) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(١٠٠) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(١٠١) المرجع نفسه، ص ١١٤ .

(١٠٢) محمد فراح:المسرح المغربي ـ بين أسئلة الكتابة الإبداعية والممارسة النقدية، دار الثقافة، الدار البيضاء، (٢٠٠٠)، ص ٥٣ .

(١٠٣)عبد الله العروى:الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافى العربى، البيضاء/بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٣١ ص ٢٣٤ .

(١٠٤) لحدانى حميد:الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعى، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص ٣٢ .

(١٠٥) إدريس الناقورى: البنيوية التكوينية ـ النظرية والتطبيق في النقد الأدبى المغربى/فكر ونقد (مرجع سابق)، ص ٦٩ .

(١٠٦) نشر هذا الملف فى كتاب مستقل تحت عنوان "البنيوية التكوينية والنقد الأدبى" وسيصدر عن مؤسسة الأبحاث العربية (١٩٨٤) .

(١٠٧) فاطمة الزهراء: مفاهيم نقد الرواية بالمغرب، الفنك، الدار البيضاء، (بدون سنة النشر)، ص ٤٢ .

(١٠٨) حسن المنيعى:آفاق مغربية، المطبعة الوطنية، مكناس، ١٩٨١، ص ٢٦.

* صاحب هذه الرواية أحمد البكرى السباعى وليس محمد البوعنانى أنظر:

– عبد لسلام التازى:الأدباء المغاربة المعاصرون، منشورات الجامعة البيضاء، ١٩٨٣، ص ٤٩ .

– عبد الرحمان طنكول:الأدب المغربى الحديث، منشورات الجامعة، البيضاء، ١٩٨٤، ص١٤٠ .

(١٠٩) حسن لمنيعى:آفاق مغربية، ص ٢٥ .

(١١٠) إدريس الناقورى:البنيوية التكوينية ـ النظرية والتطبيق فى النقد الأدبى المغربى/فكر ونقد، ص ٧٢ .

(١١١) هذه الدراسة هى فى الأصل نص مداخلة الأستاذ محمد برادة فى ندوة "الرواية العربية الجديدة" التى نظمها اتحاد كتاب المغرب (فاس ١٩٧٩) .

(١١٢) محمد برادة:الرؤية للعالم فى ثلاثة نماذج روائية/الآداب، العدد ٢-٣، ١٩٨٠، ص٥١ .

(113) Tzvetan Todorov: Mikhail Bakhtine le principe dialogique. Editions Seuil. Paris. 1981. p7 .

(١١٤) حوار مع إدريس الناقورى/الثقافة الجديدة، العدد ٩، السنة ٣، شتاء ١٩٧٨، ص ١٧ .

(١١٥) حوار مع إدريس الناقورى/ أسئلة النقد (حوارات)، جهاد فاضل، الدار العربية للكتاب، ليبيا، (د. ت.)، ص ٢٠ .

(١١٦) نجيب العوفى:ظواهر نصية، عيوب المقالات، البيضاء، ١٩٩٢، ص ١٤ .

(١١٧) البنيوية وما بعدها (جماعى)، ترجمة د.محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٠٦، فبراير/شباط ١٩٦٦، ص ١٣ .

(١١٨) سعيد علوش:شعرية الترجمات المغربية، منشورات مدرسة الملك فهد للترجمة بطنجة، ١٩٩١، ص ٨ .

(١١٩) المرجع نفسه، ص ٣٧ .

(١٢٠) سعيد يقطين:تساؤلات منهجية حول نقد الرواية المغربية/آفاق، العدد ٣-٤، دجنبر ١٩٨٤، ص ٧١ .

(١٢١) سعيد يقطين:انفتاح النص الروائى، صص ٥-٦ .

(١٢٢) المرجع نفسه، صص ٥٥-٥٦ .

(١٢٣) المرجع نفسه، ص ١٣٣ .

(١٢٤) عبد الله إبراهيم:من وهم الرؤية إلى وهم المنهج/الفكر العربى المعاصر، العدد ١٠٠-١٠١، ١٩٩٣، ص ١٢٥ .

(١٢٥) سعيد علوش:النقد الموضوعاتى، بابل، الرباط، ١٩٨٩، ص ٤٩ .

(١٢٦) رامان سلدن:النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار القاهرة، ١٩٩١، ص٦٣ .

(١٢٧) أنظر:يحيى بن الوليد: الكتابة الأليغروية، فجر البدايات وخيبة الفلسفة الأوروبية / فكر ونقد، العدد ٢٦، فبراير ٢٠٠٠، صص ٢٩-٣٦ .

وللإشارة فهذا المقال هو قراءة فى كتاب:

Maric Cecile Dufour El malch: l' Ecriture Allegorique. Edition la pensée Sauvage. 1999 .

(١٢٨) نجيب العوفى:ظواهر نصية، عيون، البيضاء، ١٩٩٢، ص ١٤٠ .

الفصل الثانى

التراث والتحليل الإبستمولوچى

إن الحديث عن "التراث والتحليل الإبستمولوجي"، في الفكر الفلسفي بالمغرب، ومن خلال مشروع "نقد العقل العربي" عند محمد عابد الجابري، لا بد من أن يقودنا إلى إبداء بعض التحفظات حول صيغة "الفكر الفلسفي بالمغرب". وهو التحفظ نفسه الذي كان قد أبداه الباحث عبد السلام بنعبد العالي في مقدمة كتابه "التراث والهوية ـ دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب" (١٩٨٧) قائلا: "ربما لم يحن الوقت بعد لدراسة الإنتاج الفلسفي عندنا ومتابعة حركته وتقويمه. خصوصا وأن هناك من لا يفكر حتى في وجوده فيعتبر أن ما يروج عندنا من أفكار وما يتداول من كتب لا يعدو أن يكون مؤلفات مدرسية تعليمية مهمتها ترويج ما يصدر في أوروبا أو محاولة تأريخ الفلسفة الإسلامية، وأن هذه المحاولات لا ترقى إلى مستوى الفلسفة الغربية، ولا تضاهي الفلسفة الإسلامية أيام عزها ومجدها"(١). غير أنه يمكن القول الآن إن الفكر الفلسفي بالمغرب قطع أشواطا مهمة، وأن صورة هذا الفكر قابلة لأن تدرس على أكثر من مستوى لما كشف عنه من "قامات فلسفية" أصبحت معروفة بمشاريع فكرية ودراسات نقدية قل نظيرها في خريطة الفكر الفلسفي العربي المعاصر. وفي السياق نفسه فإن الموقف التشكيكي من الفلسفة يمكن رده إلى الفلسفة ذاتها والتحولات التي لحقتها في نطاق ما يعرفه ب" ما بعد الحداثة" حيث دعاوى نقد العقل وفكر الاختلاف ونظرية العماء ...إلخ. إن الفلسفة ـ كما يقول عبد السلام بنعبد العالي الذي أشرنا إليه قبل قليل ـ صار "لا موضوع لها، وهي استراتيجية. هذه كما نعلم عبارة لألتوسير، ولكننا نجدها عند دريدا أيضا، وعند لينين قبلهما"(٢). وفي الحق فإن ما سنسعى إليه، نحن، في هذا الفصل، هو هذا "الموضوع" ذاته الذي هو قرين "البناء الأيديولوجي"، والذي هو (أي الموضوع) "وجه من البحث عن الذات" كما يقول عبد الله العروي (٣). وما سيهمنا كذلك هو هذه الاستراتيجية التي هي ـ في نظرنا ـ قرينة " الوعي القرائي" في أثناء "البناء الإيديولوجي" و "البحث عن الذات". ومن هذه الناحية يمكن التأكيد على المكانة البارزة للتراث في الخطاب الفلسفي بالمغرب. بل إن التراث، ضمن عناصر أخرى في طليعتها سؤال القراءة المصاحب للتراث، هو مصدر "فرادة" هذا الخطاب. بل إن قراءة التراث هي المعبرة ـ في نظرنا ـ عما يسميه بيير بورديو ب"القوة المحايثة"(٤) للحقل، والمقصود هنا الحقل الفلسفي بالمغرب .

وإذا كان الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب لم يبدأ في فرض صوته، داخل الخطاب النقدي العربي، وعلى نحو ما لاحظنا في الفصل السابق، إلا في منتصف

السبعينيات، فإن الخطاب الفلسفي بالمغرب استطاع أن يفرض صوته في فترة سابقة تعود إلى نهاية الستينيات. بل إن تأثير الخطاب الفلسفي، مقارنة مع الخطاب النقدي، كان - ولا يزال - هو الأقوى؛ هذا إذا ما لم نقل إنه كان أكثر "خلخلة" للخطاب الفلسفي العربي ذاته، ومرد ذلك إلى "المنحى النقدي التركيبي" والذي سيميز بعض الأعمال داخل الخطاب الفلسفي بالمغرب. ثم إن هذا المنحى هو الذي سيجعل بعض المهتمين بالفكر الفلسفي ينظرون بـ"احترام" إلى خطابنا، وفي مقابل ذلك هناك من سيعارضه في أحيان وبـ "عنف" في أحيان أخرى؛ وخطاب المفكر محمد عابد الجابري، موضوع هذا الفصل، كفيل بشرح هذا التفاوت في النظر إلى الخطاب الفلسفي بالمغرب .

ولكن قبل الحديث عن هذا الخطاب الفلسفي الذي سيبرز في أواخر الستينيات فإنه لابأس من الرجوع إلى فترة الخمسينيات بحثا في الإرهاصات الأولى للخطاب الفلسفي بالمغرب، ومن ثم يمكن القول إن محمد عزيز الحبابي (١٩٢٢-١٩٩٣) أول مفكر - داخل المغرب - سيعبر عن نوع من التأمل الفلسفي، وذلك من خلال ما يعرف بـ"الشخصانية(Pérsonnalisme)" التي سيطورها فيما بعد الى "الغدية"، لكن دون أن نغفل أن كتبه الفلسفية ظلت غير معروفة قبل الاستقلال ما عدا ترجمته لكتاب "مفكري الإسلام" لكارادي فو [٥]. وقد وضع اللبنات الأولى للشخصانية، في فرنسا، شارل رونوفيي، ثم إيمانويل مونيي وجان لاكروى اللذين سيطوراناها غداة الحرب العالمية الثانية وطيلة فترة الخمسينيات والستينيات. وقد افتتح محمد عزيز الحبابي شخصانيته، أو أكثر تحديدا "شخصانيته الواقعية" كما ينعتها، بكتابه "من الكائن إلى الشخص" (بالفرنسية، ١٩٥٤) الذي حاول فيه إرساء هذه الشخصانية من حيث الوجود ومن حيث أبعاد الشخص والمشاكل المختلفة المتعلقة بدارسة وفهم التشخصن. ثم أردفه بكتاب "من الحريات إلى التحرر" (بالفرنسية، ١٩٥٦) الذي يوضح ويتمم الكتاب الأول[٦]. هذا بالإضافة إلى كتابه "من المنغلق إلى المنفتح" (بالفرنسية، ١٩٦١)، ويشرح اعتناقه الشخصانية قائلا: "اجتذبني هذا الاتجاه أيام كان المغرب يعيش تحت الاستعمار والمغاربة يتجرعون الإهانات وعقد الدونية، فكان الصواب أن نبدأ بتحديد معنى الكينونة ومعنى الشخص، وتحديد الأبعاد العميقة والامتدادية للإنسان لزعزعة مركب الكمال عند المستعمر ودحض الحجج التي يقيم عليها سيطرته"[٧]. وإجمالا فإن شخصانية محمد عزيز الحبابي هي "ذات قصود أخلاقية محورها التجاوز والتخطي" كما يلخصها بنسالم حميش في نص تقديمه للحوار مع صاحبها في كتاب "معهم

حيث هم" (١٩٨٨)[٨]. إلا أنه لا ينبغى أن تتغافل عن ثابت الدين (الإسلامى) فى هذه الشخصانية، وهو ما يتأكد من خلال كتابه "الشخصانية الإسلامية" (بالفرنسية، ١٩٦٤). وقد انتقد البعض هذا الكتاب وفى طليعتهم عبد الله العروى الذى يشير إليه، ولو فى اقتضاب شديد، فى سياق حديثه عن "العرب والعقل الكونى"، قائلا:" نقرأ لفيلسوف عربى مؤلفا بعنوان "الشخصانية الإسلامية" فنحار فى أمرنا، إذ لا ندرى هل المذهب الشخصانى، المحدث فى أوروبا، هو إسلامى المنحى بطبعه، أم هل الإسلام هو الذى اعتنق هذا المذهب الجديد"يواصل عبد الله العروى قائلا (بأسلوبه الصعب):" وفى كلا الحالين تطمس القضية الأساسية، وهى تمثل العقل الكونى، إذ يحال عليه ضمنيا عند الفيلسوف الغربى، خاصة وأن هذا الأخير يستغل مساهمة الباحث الأفاقى كحجة إضافية على صحة مقالته لدى كل الأمم والثقافات"[٩]. ومحمد عزيز الحبابى بدوره يوافق بعض منتقديه حين يرى أن هذا الكتاب يبقى متواضعا قياسا إلى حجم اجتهاداته وتنظيراته فى كتابه الأول والرئيسى [١٠] .

وكما سلفت الإشارة إلى ذلك من قبل فإن صاحب "من الكائن إلى الشخص" عرف ب"الغدية" أيضا، وذلك، من خلال كتابه المحورى "عالم الغد، العالم الثالث يتهم "(بالفرنسية، ١٩٨٠). ويشرح صاحب الكتاب أن الانتقال إلى "الغدية" فرضته ملابسات الصراع ضد الاستعمار الجديد بعد أن قضى الاستعمار التقليدى نحبه[١١]. ومن ثم فإن هذا الانتقال ليس من باب "القطيعة مع "الشخصانيه"، وإنما من باب تطويرها. وهى الفكرة ذاتها التى تحاول تأكيدها زوجته الدكتورة فاطمة الجامعى الحبابى فى مقدمة كتاب "مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابى الأدبية والفلسفية" (١٩٨٦). وذلك حين تقول: إن مذهب "الشخصانية بات يتطور منذ سنوات نحو الغدية" التى هى - كما تواصل - "مدرسة تطرح بكيفية صادقة وقلقة، وفى نفس الوقت متفائلة، إشكالية العمل على بناء غد أكثر إنسانية وأشمل من الحياة التى أفرزتها حضارة التصنيع، بمزاحماتها واحتكاراتها وحروبها الجهنمية [١٢]. مثلما يتصور صاحب "عالم الغد، العالم الثالث يتهم" أن الغدية ترتكز على ثلاث ركائز ضرورية هى: تكامل أصناف المعرفة، توحيد الشعوب الثالثية فى فيدرالية أو غيرها، تكوين نواة داخل العالم الثالث قادرة على نقد النماذج الغربية وصنع نماذج بديلة[١٣] .

والخطاب الثانى الذى يفرض نفسه علينا فى أثناء رصد البدايات الأولى المحكمة للفكر الفلسفى بالمغرب هو خطاب عبد ا لله العروى الذى كشف عن نفسه - منذ أول

لحظة ـ بصيغة ناضجة وصادمة فى آن. وقد اطلع القارئ العربي، أول مرة، على هذا الخطاب من خلال كتاب "الإيديولوجية العربية المعاصرة" (بالفرنسية، ١٩٦٧). وهو أول دراسة من نوعها بالمغرب، لأنه حتى حدود الستينيات كان لا يزال الهاجس السياسى الإصلاحى يهيمن داخل حقل الفكر المغربي على نحو ما نجد عند بعض رواده كعلال الفاسى (١٩١٠-١٩٧٤) والمهدى بن بركة (١٩٢٠ - ١٩٦٥) ومحمد بن الحسن الوزانى (١٩١٠ -١٩٧٤) وعبد الله إبراهيم ... وعلى اختلاف هؤلاء على مستوى المستندات الثقافية والإيديولوجية التى تسند خطاب كل واحد منهم. إن اللافت للنظر فى "الأيديولوجية العربية المعاصرة" هو المنحى النقدى التركيبى البارز، وهو المنحى الذى سيتواصل فى أعمال عبد الله العروى التاريخية النقدية اللاحقة مثل "أزمة المثقفين العرب" (بالفرنسية، ١٩٧٠) ونسخته العربية التى جاءت تحت عنوان "العرب والفكر التاريخى" (١٩٧٣). أن كتاب "الإيديولوجية العربية المعاصرة "استطاع أن يعلن بداية عهد جديد فى الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة على الرغم من الصمت الذى قوبل به بحكم ضجيج النقد الأيديولوجي المتشبع بالمنظور القومى الضيق والتقليدى أوالمنظور الماركسى الدوغمائى[١٤]. وفى الحق لقد تفادى عبد الله العروى هذا المناخ الأيديولوجى الساخن، إذ يقول فى أثناء الحديث عن ظروف تأليف هذا الكتاب:"لم يكن من الجائز آنذاك فى الظروف التى كنا نعيش فيها أن أبادئ التقدميين بالانتقاد"[١٥]. غير أن هذا لا يحول دون ـ وبلغة صاحب الكتاب ـ الاطلاع على "الحوار الخفى" مع "الثوريين العمليين" عبر الاتجاه "الإقناعى التعليمى" الذى عابه عليه بعض نقاده واعتبروه "مثالية منهجية". لقد اختار هذا المنحى التحليلى النقدى للفكر السلفى أو "المواجهة مع الفكر المحافظ الرجعى السائد "كما ينعته ليتحول بعد ذلك إلى داعية للفكر التاريخى فى "العرب والفكر التاريخى "، وهو يحدد مفهوم الفكر التاريخى من خلال أربعة مقومات هى: صيروه الحقيقة، وإيجابية الحدى التاريخى، وتسلسل الأحداث، ومسؤولية الأفراد (بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ)[١٦] .

ويستند عبد الله العروى فى هذا التصور إلى ضرورة التركيز على الواجهة الثقافية التى عادة ما لا يتم إعطاؤها أهميتها التاريخية القصوى، ويوضح هذه الفكره قائلا: ومن النقاط التى قررتها مرارا، والتى قد تناقش بعنف، القول إن مهمة المثقفين العرب ليست بالدرجة الأولى فى الاستيلاء على السلطة وانما السيطرة على المجال الثقافى، الذى أهمل منذ عقود وترك بين أيدى السلفيين. وإن أضمن سبيل للإخفاق السياسى

هو إهمال المعركة الأيديولوجية"[١٧]. ويركز فى تصوره للثقافة على مستوياتها الأيديولوجية والفلسفية والتاريخية والسياسية. وهو فى كل ذلك يستند إلى النقد الإيديولوجي ومن منظور التاريخانية (Historisme) من حيث هى "بدل فلسفى وسياسى" [١٨]. و "رد على التخلف بنواحيه إذ هى بمثابة برنامج جامع الأبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة ـ والعربية تحديدا ـ من وضع سمته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ ناجز"[١٩]. لقد أثارت التاريخانية نقاشات كثيرة لا يسمح المجال بأن نعرض لها هنا. وليس غريبا أن يوضح عبد الله العروى نفسه، فى مقدمة صياغته العربية ل "الأيدلوجية العربية المعاصرة" (١٩٩٥). قائلا: "قلت إن موقفى لم يفهم على وجهه لأننى تكلمت فى نفس الوقت على استيعاب المرحلة الليبرالية وعلى إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية (وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية)"[٢٠]. وفى هذه التاريخانية تتأكد الأهمية اللافتة لمفاهيم كثيرة مثل التأخر والوعى والفكر التاريخى والحداثة والعقل...إلخ .

وضمن تصوره الحداثى يمكن أن نتطرق إلى موقفه من الغرب، وإذا كان مفكرنا قد ركز على أسباب إخفاق الليبرالى فى "الأيديولوجية العربية المعاصره" فإنه نادى ب "ضروة" استيعاب مكتسبات الليبرالية فى "العرب والفكر التاريخى"، دون أن نتغافل عن السؤال العميق الذى طرح حول "كيف يمكن للفكر العربى أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية"[٢١]. وعلى أساس من أن يتم تجاوز هذه الليبرالية سريعا نحو اشتراكية عصرية تمييزا لها عن الاشتراكية التقليدية التى تكرس منطق الماضى[٢٢]. وفى السياق نفسه يمكن أن نشير إلى مسألة الكونية أو "العقل الكونى" كما يترجمها فى "الأيديولوجية العربية المعاصرة". ومن دون شك فإن هذا العقل أثار ـ ولا يزال ـ نقاشات كثيرة، ويلح عبد الله العروى هنا على "الثورة الثقافية" باعتبارها مدخلا للإسهام الفاعل فى الكونية، يقول فى هذا الصدد: "فلا بد من ثورة ثقافية، تعم المجتمع بجميع فئاته، وتغلب المنهج الحديث، فى الصورة التى ظهرت بها فى بقعة معينة من العالم، لا فى ثوب مستعار من الماضى" وكل ذلك لأن "العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه يوما إذا انفردنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن"[٢٣]. كما أنه يلح على أن يكون المثقف فى "مستوى العصر"[٢٤]. حتى يساهم فى صياغة معناه بشكل يكشف عن ممارسة الخصوصية على نحو عالمى، ثم إن مفهوم المثقف هنا قرين مفهوم النخبة، لكن من خارج دائرة الفضيلة والأخلاق كما يوحى بذلك الأصل اللغوى للكلمة [٢٥] .

وإذا كان عبد الله العروى قد اختار أن يختم، ولو بطريقة إيحائية، كتاب "الإيديولوجية العربية المعاصرة" بالحديث عما سماه ب"الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب"... فإنه لابد من الالتفات هنا إلى تمييزه بين "الغرب التاريخى" و "الغرب الاستعمارى المتأخر"، وهو التمييز الذى كان يرفضه المثقف العربى والذى لا يزال فى وقتنا الحاضر خصوصا مع ما يعرف ب" نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالى" (Postcolo-nialism) التى يساهم فى صياغتها بقسط أكبر أبناء "العالم الثالث" ممن يقيمون بالغرب وممن ينظرون إلى الثقافة باعتبارها ركيزة قوية للإمبريالية . وكما أن هذا "الغرب التاريخى" يفضى بنا أيضا إلى ما أسماه ماكسيم رودنسون - فى مقدمة الترجمة العربية ل "الأيديولوجية العربية المعاصرة" (١٩٧٠). ب"الغرب الانتقادى" الذى يستعين به عبد الله العروى لتجاوز معضلات الوعى العربى الحاضر (٢٦). وهذا الغرب كذلك هو قرين مقومات الفكر الحديث ومكاسب العقل الحديث أوالعلم الحديث المرتبط بالديموقراطية العصرية والفكر التاريخى والنظام العلمانى...إلخ وفى ضوء هذا التمييز يهتدى صاحب "مجمل تاريخ المغرب" إلى "التغريب" أو "خطر التغريب" كما يفضل البعض الحديث عنه. غير أن اللافت هنا هو انتقاد مفكرنا للتغريب والتعريب معا، وهو ما لا يسلكه يكتفون عادة بطرف واحد، ومن ثم إذا كان التغريب أو التفرنج استلاب، فالاغتراب - فى نظره - استلاب أكبر، والتركيز على الخطر الأول ما هو إلا تغطية لوضع ثقافى واجتماعى معين(٢٧) .

أجل إن دعاوى "التسييج الحضارى" و "القومية المتصوفة" و "الأصولية الدينية المتطرفة" لا تقبل البتة التواصل مع هذا الغرب التاريخى وهو ما سنحاول الوقوف عنده فى الفصلين الأخرين، غير أن طبيعة الموقف من التراث تجعلنا نستقر عند ميله الجلى إلى التغريب - ولنضف - من خارج دائرة الاستلاب. فموقف القطيعة مع التراث ثابت ومؤكد، وذلك حين يقول:" من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث، وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية. ففضلت أن أسلك طريقا آخر"(٢٨). مثلما يتصور "أن التراث تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التأويل(٢٩). وكما أن إحياء التراث (بطريقة جزئية) قرين تقديس اللغة بأشكالها العتيقة؛وهما معا وسيلتان تحارب بهما السياسة الرسمية، فى الأغلبية الساحقة من البلاد العربية، الاغتراب"(٣٠) .

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن، أو بالأحرى تفرضه التحولات الخاصة فى مجال الفكر والمجتمعات العربية، هو : هل لا يزال عبد الله العروى متشبثا بموقف

القطيعة مع التراث على نحو ما ورد فى "العرب والفكر التاريخى" (١٩٧٣)؟ إن كتاب "مفهوم العقل - مقالة فى المفارقات"(١٩٩٦). كفيل بأن يؤكد لنا أنه عدل بعض الشىء من موقفه من التراث طالما أنه يعود إليه - ولو من خلال مفهوم العقل - ليدرسه - من خلال خطاب محمد عبده وابن خلدون كذلك - بطريقة مفصلة وبدون أن يتخلى عن منحاه النقدى التركيبى الذى عودنا عليه. وهذا الكتاب - مثل كتبه النقدية السابقة - يطرح أكثر من تأويل. وعلى الرغم من عدم إقدام الكثيرين على محاورة هذا الكتاب فإن ما يهمنا هنا - وعلى صعيد الموقف من التراث طبعا - أن هناك من رأى أن صاحبه يستعيد فيه بعض أطروحات "العرب والفكر التاريخى" مثل اجتثاث الفكر الفلسفى والمنزع التوفيقى(٣١). فى حين يقدم عبد السلام بنعبد العالى رأيا مغايرا إذا يقول: "لا ندرى بالضبط ما إذا كان العروى ما يزال متشبثا بموقفه هذا فى حرفيته، خصوصا بعد ما عرفته الماركسية تنظيرا وتطبيقا. إلا أن المؤكد هو أنه لم يتخل قط عن التاريخانية كأداة للتحليل، وعن إقراره بكونيه التجربة البشرية. إلا أن موقفه من التراث قد عرف تغييرا هاما فى كتابه الأخير "مفهوم العقل" ففى هذا الموقف نلمس لدى العروى دعوة إلى ضرورة الحوار مع التراث، بل ضرورة تفككيه"(٣٢). ويضيف عبد السلام بنعبد العالى: "ينطوى "مفهوم العقل" على تصوير مغاير عن التراث وعلى مفهوم عن الانفصال لم يكن العروى ليقبله. وهو أن الانفصال عن التراث ليس عملية تلقائية، كما أنه ليس خصاما وإنما تملكا وإحياء"(٣٣). وعلى الرغم من هذا الموقف، الذى عرف تعديلا من بعض الوجوه، فإن التأكيد على "محدودية التراث" (أو العقل الإسلامى) يظل واردا وقائما؛ وكما أن ضرورة الانخراط فى الحداثة (أو العقل الكونى) لا تزال تسند هذا الموقف .

يظهر، حتى الآن، أننا اكتفينا بكتب مفكرنا التاريخية النقدية التى ترتبط بما يصطلح عليه بالمرحلة الأولى فى مساره الفكرى؛ تلك المرحله التى تكشف عن وعى نقدى جرىء يجعل من المثقف "شاهدا" على مجتمعه بدون "تسامح ولا تملق"(٣٤). ولذلك فإنه لا ينبغى أن نتغافل عن كتبه النقدية اللاحقة مثل "ثقافتنا فى ضوء التاريخ" (١٩٨٣) و"الإسلام الحداثة" (بالفرنسية، ١٩٨٧) و "النزعة الإسلامية، الحداثة والليبرالية" (بالفرنسية، ١٩٩٧) هذا بالإضافة إلى إنتاجاته الروائية(٣٥) "رجل الذكرى" (لم يتدول بكثرة) (١٩٧١) و "(الغربة" (١٩٧٢) و "اليتيم" (١٩٧٨) و "الفريق" (١٩٨٦). و "أوراق" (١٩٨٩). و "غيلة (١٩٩٨). وكذلك دراساته التاريخية الرصينة "تاريخ المغرب - محاولة

فى التركيب" (بالفرنسيه، ١٩٧٠). و "الجذور الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية" (بالفرنسية، ١٩٧٧). و "مقاربات تاريخية" (بالفرنسية، ١٩٩٢). و "الإسلام والتاريخ" (بالفرنسية، ١٩٩٩). وبدون أن نغفل أيضا سلسلة المفاهيم التى خصها بدراسات مركزة: "مفهوم الإيديولوجية" (١٩٨٠). و "مفهوم الحرية" (١٩٨١). و "مفهوم الدولة" (١٩٨١). و "مفهوم التاريخ" (جزآن) (١٩٩٢). و "مفهوم العقل" (١٩٩٦). وهذه المفاهيم لا تنفصل عن الكتب النقدية، إذ تندرج ضمن تصوره الحداثى؛وهى الفكرة ذاتها التى يؤكدها مفكرنا فى حواراته .

من الجلى إذن أن خطاب عبد الله العروى متعدد، غير أنه ينطوى على ثوابت تضمن وحدته وقوته وجرأته فى خريطة الفكر العربى المعاصر. وقد ركزنا، هنا، على النقدالإيدلوجى عند المفكر، وبالجملة فإنه بهذا النقد يكون قد قام بنقد إيديولوجى للإيديولوجية العربية المعاصرة. ويهمنا الآن أن نسأل: كيف تم التعامل مع هذا النقد؟ إن محمد عابد الجابرى واحد من الذين سيلتفتون إلى هذا النقد الإيديولوجى، من خلال كتاب "العرب والفكر التاريخى"، حيث سيناقش[٣٦]. هذا المشروع بأعمدته المتمثلة بالليبرالية والتاريخانية والنخبة. مثلما سيركز على ضرورة النظر إلى الفكر السلفى - الذى يدعو العروى إلى اجتثاثه - فى إطاره التاريخى حتى نتجنب الأحكام التعسفية ظنا منا - بلغة الجابرى - أننا نخدم الفكر المتحرر[٣٧]. ثم إنه على الرغم من النقد الذى يمكن توجيهه للفكر السلفى فهذا لا يحول دون الحديث عن "قوة الفكر السلفى" و "استمراريته"[٣٨]. هذا بالإضافة إلى أن تراثنا نفسه ليس سلبيا كله[٣٩]. من هنا كانت دعوى عدم القطيعة، مع التراث (تراثنا) عند محمد عابد الجابرى. ولكن قبل التوقف عند هذه الفكرة، والتفرغ بالتالى لدراسة قراءة التراث عند هذا الأخير، من المفيد التوقف عند عبد الكبير الخطيبى الذى لا يمكن البتة تناسيه فى أثناء محاولة رصد البدايات الأولى للتشكيل الفلسفى بالمغرب .

وعبد الكبير الخطيبى هو الآخر يكتب باللغة الفرنسية، مثلما يجمع خطابه بين أكثر من اهتمام إذ يكتب فى الرواية والشعر والمسرحية والبحث السوسيولوجى والنقد الاجتماعى..حتى وإن كان اهتمامه قد انصب بالأساس على علم الاجتماع. وفى جميع الأحوال فإنه يرفض أن يعتبر نفسه مفكراً أو فيلسوفًا أو حتى ناقداً رغم توظيفه المتكرر لمفهوم النقد."إننى [كما يقول] أحاول أن أسير نحو "القصيدة"[٤٠]. والقصيدة هنا قرينة الكتابة المفتوحة من عمق الشعر، تلك الكتابة التى تنأى بنفسها عن

بيداغوجيا التدرج وسلطة النسق. ولم تكن هذه الطريقة فى الكتابة عديمة المعنى، خصوصا وأنها تقوم على مفاهيم مثل الاختلاف والهوية واللاوعى والجسد...إلخ. ولذلك كانت هذه الكتابة فتحا جديداً فى العالم العربى الذى كان وقتذاك لا يزال أغلب مفكريه غارقين فى الكتابة الإيديولوجية المباشرة فى أحيان، ولعل هذا ما جعله يخطو خطوات على طريق تحديث الفكر العربى، ومما جعل أسماء وازنة (مثل ورلان بارت وأدونيس). تلتفت إليه وتثمن خطابه .

ويهمنا، هنا، أكثر، أنه يقترح مقدمة مغايرة، إن لم نقل مختلفة بشكل جذرى، لتحديث الفكر العربى، وبالتالى صياغة سؤال الذات العربية. ومن ثم فإنه يرفض أشكال الخطاب الثلاثة السائدة فى العالم العربى وقتذاك من تراثية وسلفية وعقلانية. فالتراثية - بلغته - (إصلاحية كانت أم مطلقة) تسعى إلى بلورة الوجود العربى فى سؤال دينى لاهوتى فى أساسه؛أما السلفية فهى محاولة وهمية للتوفيق بين الدين والعلم حسب مشروع تاريخى يرمى إلى تحقيق إصلاحات أصبحت متجاوزة؛ وأما العقلانية، التى تعلى من شأن العلم، فتنسى، بفعل ذلك، المسألة الأساسية للشعور[٤١]. وفى السياق نفسه فإنه يدعو إلى نقد جذرى يحدد موقفه من ثنائية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة، يقول فى هذا الصدد:"من المعلوم أنه لا فائدة من المرور ثانية بطريقة أو أخرى بكل المراحل التى مر بها الفكر الغربى، كذلك لا جدوى من الاعتقاد بإمكانية عقد صلة متكاملة مع المعرفة العربية القديمة"[٤٢]. ذلك هو "النقد المزدوج" الذى ينصب على الذات والآخر، أو بلغة صاحبه "ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمى إلى تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا والكلية التى تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التى تقول بالأصل والوحدة المطلقة"[٤٣]. وكما لا يخفى أن صاحب "النقد المزدوج" ينفر من "النقد الإيديولوجى" أو "النزعة التاريخية" - كما يسميها - وبكل مقوماتها وعلى رأسها مسألة "التخلف الثقافى". وهو ما يتبدى - مثلا - من خلال "تأسفه" على "المغرب البديع" (أو "العجيب" كما فى ترجمة أخرى)[٤٤]. الذى هو آخذ فى الزوال والذى تغطى اللامبالاة ذاكرته[٤٥]. ومن هنا فإنه لا يقطع الصلة مع التراث، لكن التراث الذى هو قرين الهامش "اليقظ" كما ينعته[٤٦]. التراث الذى يقود إلى البحث فى الصور والحروف والخط الخطيبى والعلامات والوشم والآثار...إلخ وهذا ما يدخل فى نطاق ما يشير إليه عبد الكبير الخطيبى نفسه تحت تسمية "أر كيولوجية الصمت" (أى تايخ الذين لم يتمكنوا قط من

الكلام) أو مفهوم الوجود ذاته الذى يتغافل عنه النقد الإيديولوجى التاريخى على نحو ما يمارسه عبدالله العروى بشكل خاص. ومن هذه الناحية، فإنه يأخذ على هذا الأخير "رواسب الهيغيلية" التى قادته إلى "تاريخية معممة" قائمة على "الاستمرارية". فهناك جانب القطيعة أيضا، وكما أنه لا يمكن ـ حسب تعبيره ـ أن نتعامل مع التاريخ وكأنه إنسان له عقل وقدرة يستطيع بهما أن يحرك العالم فى كل لحظة، فالتاريخ يتضمن اللاوعى وأشياء لا تخضع للإرادة (٤٧) .

إجمالا إن فكر عبد الكبير الخطيبى يقوم على فكر الاختلاف على نحو ما نجده عند نيتشه وهايدجر ورولان بارت وجاك دريدا...إلخ وكل ذلك فى المنظور الذى يفضى به إلى التأكيد على الهوية المتعددة القائمة على فلسفة "السؤال"، والسؤال هنا من حيث هو نمط وجود وعلامة هوية متعددة. هذه هى الهوية التى يدافع عنها صاحب "النقد المزدوج"، وهى هوية تنأى بنفسها عن تلك "الهوية العمياء" التى تتشبث بوحدة الأصول .

لقد سبقت الإشارة إلى محمد عابد الجابرى أكثر من مرة، وقلنا إن هذا الفصل سيتمحور حول قراءته التحليلية للتراث العربى. واختيارنا لهذه القراءة ليس اعتباطيا أو أن مجرد "رغبه ذاتية ضيقة" أملته علينا. فالتأمل، ولو بشكل أولى، وليس داخل خريطة الفكر المغربى فحسب، وإنما داخل خريطة الفكر العربى المعاصر بشكل عام، لا بد من أن تعترضه هذه القراءة التى أثارت حقا كثيرا من الأسئلة المختلفة. فبعد مشروع "نقد العقل العربى" لا يمكن أن يقرأ التراث كما كان يقرأ من قبل. بل يمكن القول إن مفكرنا هو الشخصية المثيرة بعد طه حسين، أو إنه "طه حسين نهاية القرن" كما قال عنه أحد "أعدائه الفكريين"؛ وسنحاول، فيما بعد، أن نناقش هذه المماثلة التى لا نوافق عليها بسبب الثوابت العميقة التى لازمت قراءة طه حسين، ومعه بعض الليبراليين، إلى حدود الثلاثينيات. وقد يعترض علينا معترض هنا أن ثمة شخصيات كانت أكثر إثارة وخلخلة للفكر العربى وثوابته، وهو ما لا نعترض عليه بدورنا من بعض الوجوه. غير أن الضجة التى أثارها كثير من الشخصيات مثل أدونيس وصادق جلال العظم ونصر حامد أبى زيد...كانت تستجيب لحدث سياسى أو لموقف معين من الدين، وليس من شك فى أن الاقتراب من مثل هذه الألغام يؤهل المفكر (أو الكاتب) ليثير ضجة معينة أو ليثار حوله نقاش محموم أو ليتم تقديمه قربانا وسط الغليان. وفى الحق إن مفكرنا استطاع أن يثير نقاشًا مفتوحًا حول كتاباته من خارج هذه الدائرة. ثم إن حجم

الكتابات ـ والاتهامات أيضا ـ حول مشروعه يفرض نفسه علينا، ولم يحظ أى مشروع قرائى للتراث حتى الآن بهذا الركام الهائل من الكتابات ما عدا نجيب محفوظ وعلى صعيد الإبداع الروائى ليس إلا، لقد دشن محمد عابد الجابرى عهداً قرائيًا جديداً، ومصدر ذلك طبيعة القراءة ذاتها ـ التى اعتمدها ـ والمستندات المعرفية والإيديولوجية التى تسندها. هذا بالإضافة إلى طريقة الكتابة التى سلكها فى مشروعه النقدى. فكتابته تعلنق مضمونها بشكل مباشر.إنه ـ كما يقول عن نفسه ـ ليس من أنصار "الكتابة فى الكتابة"[٤٨]. ولعل هذا ما يذكرنا بكتابة عبد الكبير الخطيبى، الكتابة التى تندغم فيها نتائجها والتى هى جزء من الفكر بل الفكر ذاته. والشىء ذاته يقال ـ وإن فى نطاق مغاير ـ عن كتابة عبد الله العروى التى تقوم على التكثيف والاختزال، والتى تفترض قارئا نموذجيا قطع أشواطا مهمة على مستوى الضبط المفهومى. محمد عابد الجابرى لا يتلذذ بالنقاش، وفى مقابل ذلك يسعى إلى صياغة أنساق مغلقة تنتهى بدورها إلى نتائج واضحة محددة. من هنا نفهم اعتماد كتاباته أسلوب التدرج والتنسيق وبيداغوجيا التواصل، وهذا ما ساهم بدوره فى تداول مشروعة على نطاق واسع .

والرجل يكتب، ويقاوم ويجابه، على امتداد ما يقرب من أربعة عقود. وليس غريبًا أن يعرف خطابه، على امتداد هذه الفترة، تحولات، وقد افتتح خطابه بالكتابة حول مشكلات التعليم على نحو ما فعل فى "أضواء على مشكل التعليم بالمغرب" (١٩٧٣). وحول القضايا الإيديولوجية على نحو ما فعل فى "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية " (١٩٧٧). متأثرا ـ فى ذلك بالمناخ الإيديولوجى الساخن وقتذاك، ولا يخفى على الكثيرين التأثير البالغ الذى كان قد مارسه كتاب "دورس فى الفلسفة" (وقد ألفه بالاشتراك مع مصطفى العمرى وأحمد السطاتى) (١٩٦٦) فى النصف الثانى من الستينيات ليتواصل تأثيره فيما بعد. وكما كان المغرب يشهد وقتذاك حراكًا ثقافيًا وإيديولوجيًا ملحوظًا على نحو ما كانت تعكس مجلة "أقلام" (المغربية) (الوليدة) (آنذاك) (١٩٦٤) فى سعيها نحو ترسيخ خطاب ثقافى مغاير وغير مهادن. وكان محمد عابد الجابرى أحد أفراد المجموعة التى ضمت أحمد السطاتى ومحمد الزنيبر ومحمد برادة وأحمد المجاطى... ممن كانوا ينشرون مقالاتهم فى تلك المجلة الصغيرة فى حجمها الكبيرة فى أحلامها وطموحات كتابها. وكانت تلك المقالات تركز على الواجهة الثقافية وفى المنظور الذى يقرن الثقافه بمقولة "التغيير"

التى استحوذت على أذهان الكثيرين، كما أن تلك المجلة كانت تعكس "الصوت المغربى الصاعد" خصوصا بعد طرد بعض المثقفين والمشارقة بسبب الاختلاف الذى حصل للمغرب مع مصر فى إثر حدث "حرب الرمال" بين المغرب والجزائر (١٩٦٣) .

وضمن هذا التصور ستفتح المجلة صفحاتها للإبستمولوجيا التى تم اكتشافها ـ بالمغرب ـ فى أوائل السبعينيات. وكانت المقالات، التى نشرها أصحابها من مدرسى الفلسفة، بمثابة مقدمات لكتب ستتوالى فى الظهور مع مفتتح الثمانينيات. وفى هذا النطاق هيمنت مفاهيم مثل الاستلاب والممارسة والبنية... وطرحت قضايا مثل علاقة العلم بالإيديولوجية والفلسفة... إلخ ولقد بدا واضحا، وقتذاك، أنه تم التعامل مع الإبستمولوجيا باعتبارها فرعا من فروع الفلسفة... إلخ. ولقد بدا واضحًا، وقتذاك، أنه تم التعامل مع الإبستمولوجيا باعتبارها فرعا من فروع الفسلفة؛لكن دون أن نغفل هيمنة المادية الجدلية والتاريخية ـ فى هذه الفلسفة ـ مما طبع البحث الإبستمولوجى بطابع خاص، وفى نطاق النقد والنقد الذاتى لا يبدو غريبا أن يتم الإقرار بما حصل سابقا من "تغلب للجانب الإيديولوجى الفلسفى " فى تناول قضايا الإبستمولوجيا أو للجانب الوظيفى أو الإجرائى أو الغرضى" كما ينعته سالم يفوت. هذا بالإضافة إلى "اللغة الإيديولوجية" التى رافقت هذا البحث الإبستمولوجى(٤٩) .

وفى هذا النطاق يمكن الإشارة إلى دراسات مثل "فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة" لسالم يفوت (١٩٨٢)، و "وفلسفة العلم عند غاستون باشلار" (١٩٨٠) و "العلوم الإنسانية والإيديولوجيا" (١٩٨٠) و "ما هى الإبستمولوجيا" (لمحمد وقيدى، و "درس الإبستمولوجيا" لسالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالى (١٩٨٥) ... إلى غير ذلك من الدراسات المتفرقة. أجل إن هذه الدراسات ليست إنتاجًا لمعرفة جديدة، ولكنها مجرد مداخل لمعرفة قائمة أنتجت خارج أفقنا الفكرى، إضافة إلى أنها حاولت أن تمهد للإبستمولوجيا بكيفيات مختلفه(٥٠). وهذه الحالة تنطبق على الفكر العربى عامة، وليس على الفكر المغربى بمفرده. إلا أن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو هذا "الهم الإبستمولوجى" الذى سيتسرب فى البحث التراثى العربى داخل الفكر المغربى المعاصر، وهو ما سيمنحه خصوصيته كذلك. ولم يعزب عن بال مفكر نابه فى حجم عبدالله العروى أن يشير، فى مقدمة كتاب "مفهوم العقل"، فى أثناء الحديث عن الدراسات التراثية، إلى عدم موازاة البحث الإبستمولوجى لهذه الدراسات. ولم يجانب

عبد السلام بنعبد العالى الصواب عندما ضمن كتاب "التراث والهوية" مناقشات لكتب (مغربية) تصب فى دائرة البحث الإبستمولوجي .

والغاية مما سبق ذكره أن البحث التراثى، فى الخطاب الفكرى بالمغرب، لا ينفصل عن البحث الابستمولوجي. وهو ما ينطبق على دراسات أخرى خارج دائرة التراث مثل التاريخ واللسانيات. ومحمد عابد الجابرى بدوره ولج قارة التراث انطلاقا من الإبستولوجيا، بل إنه كان أحد السباقين إلى ذلك. ولم يلتفت إلى هذا الموضوع أغلب من ناقشوا مشروعه. فجورج طرابيشي - مثلا - لم يخصص إلا أسطراً معدودة لهذا الموضوع فى مؤلفه "نقد العقل العربى" (ثلاثة أجزاء) الذى يقرب من ألف صفحة. ويهمنا هنا أنه فى هذا النطاق جاء كتاب مفكرنا "مدخل إلى فلسفة العلوم" (جزآن) (١٩٧٦). وإذا كان صاحب "النقد المزدوج" يتأسف على عدم انفتاح الفكر العربى على فكر الاختلاف(٥١) ... فإن محمد عابد لجابرى يؤكد - فى نص المقدمة التى خص بها الجزء الأول من الكتاب - على الأهمية البالغة للدراسات الإبستمولوجية مما جعلها تستقطب الأبحاث الفلسفية فى القرن العشرين، وفى الوقت نفسه يتحسر على عدم مواكبة الدراسات الفلسفية فى الوطن العربى على هذا المستوى. ولا يخفى مفكرنا ميوله الرياضية التى تأتى فى القمة من تقديره للبحث الإبستمولوجي. يقول جواباً على سؤال حول منهجيته فى التحليل التراثى: " أعتقد أن لدى منهجيتى، وأنا أعزو ما يمكن أن يقال عن منهجيتى إلى ميولى الرياضية كما ذكرت. لازلت أذكر قولة للمهدى بن بركة جاء فيها: "إن الذى لم يمر بالمدرسة ولم يكسر رأسة فى تمارين الأنابيب والصهاريج لن يستطيع أن ينظم تفكيره"(٥٢). وكما أن هذه المنهجية جعلته فى غنى تام عن المستشرقين، يقول موضحا هذا :"عندما انفتحت على التراث، عن طريق الإبستمولوجيا وميولى الرياضية، وانفتحت على التراث، وفى هذا الوقت المكثف وجدت نفسى فى غير حاجة للتأثر بالمستشرقين، بل شعرت بتجاوزهم، أو شعرت بأن إشكالياتهم ليست هى إشكاليتى، أو أن وجهة نظرهم مجرد وجهة نظر"(٥٣). من الجلى إذن أن نظرته موحدة ولا تميز بين المستشرقين خصوصا وأن هناك منهم من تعاطف مع قضايا العرب والمسلمين. والظاهر أن مفكرنا لم "يقطع" مع المستشرقين فحسب، وإنما مع الدارسين العرب للتراث كذلك. وفى الحق فإن هذا النوع من الموقف المبنى على النقد الإبستمولوجي هو الذى جعل منهجيته تخرج عن دائرة التكرار، وتدشن بالتالى عهدا قرائيا جديدا كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

سلفت الإشارة إلى أن مشروع "نقد العقل العربي" حظي بكم هائل من الكتابات التي - ربما - يصعب على محمد عابد الجابري نفسه مواكبتها والإحاطة بها. لقد أفردت له كتب مستقلة أنجز بعضها مفكرون لهم مكانتهم في خريطة الثقافة العربية. هذا عدا عشرات الدراسات المتفرقة في الصحف والمجلات. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى كتاب "هل هناك عقل عربي؟" لهشام غصيب (١٩٩٣). و "من الاستشراق الغربي إلى الاستشراق المغربي "لطيب تيزيني (١٩٩٦). و "نقد العقل العربي في الميزان" ليحيى محمد (١٩٩٧). و "نقد العقل أم عقل التوافق" لكمال عبد اللطيف (١٩٩٩). و "الرؤى المختلفة" لسيار الجميل (١٩٩٩). و "الجابري بين طروحات لالاند وجان بياجيه" لمحمد مبارك (٢٠٠٠). ثم جورج طرابيشي الذي يفرض نفسه علينا طالما أنه الوحيد الذي كرس لمشروع "نقد العقل العربي" مؤلفا ضخماً جاء تحت عنوان "نقد نقد العقل العربي" وفي ثلاثة أجزاء هي : "نظرية العقل" (١٩٩٦). و "إشكاليات العقل العربي" (١٩٩٨). و "وحدة العقل العربي الإسلامي" (٢٠٠٢). هذا بالإضافة إلى هيمنة مناقشة مشروع "نقد العقل العربي" داخل كتب مثل "مداخلات" لعلي حرب (١٩٨٥). و "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة" لجورج طرابيشي (١٩٩٣). و "تجديد المنهج في تقويم التراث "لطه عبد الرحمان (١٩٩٤). و "البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر" لإبراهيم محمود (١٩٩٤). و "قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر" لعلي حسب الله (١٩٩٨)... وكما حظي مشروع مفكرنا بمناقشات في كتاب مثل "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي" لمحمود أمين العالم (١٩٨٦). و "التراث والهوية" لعبد السلام بنعبد العالي (١٩٨٧). "التراث بين السلطان والتاريخ" لعزيز العظمة (١٩٨٧). و "نقد العقلانية العربية" لإلياس مرقص (١٩٨٧). "نقد النص" لعلي حرب (١٩٩٣). و "أسرى الوهم" لأحمد برقاوي (١٩٩٦). و "الفلسفة العلمية" لعبد القادر محمد علي (١٩٩٧) و"سلطة النص"لعبد الرحمان الهادي (١٩٩٨). و "قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس الهرمينوطيقا التاريخية" لمحمود إسماعيل (١٩٩٨) ... إلخ .

وقد وجهت انتقادات كثيرة لمشروع مفكرنا على رأسها مسألة "القطيعة" (أو "القطيعة المزعومة" كما ينعتها أحد منتقديه)(٥٤). التي يقيمها بين الفكر المغربي والفكر المشرقي بسبب "عقلانية" الفكر الأول و "لاعقلانية" الفكر الثاني، و "تجاهل "الشيعة(٥٥). والإصرار على ربطها ب "الهرمسية"(٥٦). وكذلك "تقوقعه" في إطار التحليل الإبستمولوجي... إلخ هذا بالإضافة إلى اتهامه ب"السرقة" من كتب عربية و "إحالته على كتب لم يقرأها و "سوء ترجمته بعض المفاهيم"... إلخ .

من الجلى إذن أننا أمـام ركـام هـائل من الكتـابات التى تتطلب "مـراجـعـة هرمينوطيقية" قد تسعف على الوقوف عند المستندات المعرفية التى تسندها. هذا إذا كان أغلب هذه الكتابات تستند إلى مثل هذه المستندات، إذ لا يخلو جزء كبير منها من "تحامل" و "تآمر" ل "الإطاحة" بمشروع الرجل. إن أقوال مثل إن محمد عابد الجابرى يمثل "عقبة إبستمولوجية"(٥٧). وإنه "من أبرز المفكرين المثاليين فى الوطن العربى اليوم وأكثرهم خطورة أيضا لقدرته على النفاذ إلى عقل القارئ وإيقاعه بين شباكه السحرية المثالية(٥٨). وأن مشروعه "عبارة عن أحلام فكرية لا تمت إلى الواقع بصلة(٥٩). و "أنه يساير الاستشراق الاستعمارى" بل "إنه أكثر استشراقًا من بعض المستشرقين"(٦٠). كلها أقوال توجه الكتابة مثلما تعكس نوعا من التوتر فى أثناء مناقشة فكر الرجل. غير أن ما سلف ذكره لا يفيد البتة عدم أهمية بعض الدراسات (كدراسة على حرب ويحيى محمد...) التى ساهمت حقا فى إثراء هذا المشروع .

ويبقى علينا أن نشير إلى أن أغلب الكتب السابقة ركزت على مشروع "نقد العقل العربى" الذى ظهر فى ثلاثة أجزاء: "تكوين العقل العرب" (١٩٨٤). و "بنية العقل العربى" (١٩٨٦). و "العقل السياسى العربى" (١٩٩٠). وأخيرا أضاف إليه صاحبه الجزء الرابع "العقل الأخلاقى العربى" (٢٠٠١). بل أنه تم التركيز على الجزء الأول والثانى مع تغليب الجزء الأول. فى حين أن مفكرنا كان قد نشر دراستين من قبل هما: "العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الإسلامى" (١٩٧١). و "نحن والتراث" (١٩٨٠). وكتابين لاحقين هما: "الحداثة والتراث" (١٩٩١). و "المثقفون فى الحضارة العربية" (١٩٩٥). مثلما نشر كتبا لاحقة كثيرة - سواء فى أثناء الفترة التى ظهر فيها المشروع أو بعد ذلك - مثل "الخطاب العربى المعاصر" (١٩٨٢). و "إشكاليات الفكر العربى المعاصر" (١٩٨٩). و "وجهة نظر" (١٩٩٣). و "المسألة الثقافية" (١٩٩٤). و "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" (١٩٩٦). و "المشروع النهضوى العربى، مراجعة نقدية" (١٩٩٦). و "قضايا فى الفكر المعاصر" (١٩٩٧). و "ابن رشد : سيرة وفكر" (١٩٩٨) ... إلخ .

وعلى صعيد التراث، الذى يهمنا هنا، فإن محمد عابد الجابرى ينطلق من مقدمات كبرى فى قراءة هذا التراث، ولعل أهم مقدمة، توجه هذه القراءة هى ضرورة التراث فى وقتنا الحاضر؛والمقصود هنا هو تراثنا العربى فى مستواه الثقافى بشكل عام والفلسفى

بشكل خاص، فهو ليس من دعاة "القطيعة" معه أو من المتشبيثين ب"النظرة الانتقائية" تجاهه. إنه يقبل بمحاورة التراث و "تملكه"، لكن على أساس ما يسميه ب "الانتظام العقلاني النقدي في تراثنا"(٦١)، وكل ذلك في المنظور الذي يفضي إلى "استثمار" هذا التراث في حل بعض الإشكاليات التي تستأثر بالفكر العربي المعاصر. وهو يشترط الموقف الفلسفي باعتباره الأنسب لمحاورة التراث. فالفلسفة - في تصوره - تأتي في الصدارة، إذ هي طريق العلم الذي يطالب البعض بأولويته، لكن شريطة أن يتم التحرر من تلك النظرة الخاطئة التي تفهم الفلسفة على أنها تفكير منعزل في عالم ما ورائي، فهي ذات مهمة أساسية تنحصر في إعادة تأسيس الذات العربية في حاضرها لكي تستطيع مواجهة مشاكلنا الحاضرة مواجهة عقلانية علمية سليمة(٦٢). وكما أنه يرفض أن يكون الاهتمام بالتراث من باب "العصاب الجماعي" الذي حصل للمثقفين العرب بعد هزيمة العام السابع والستين، وهو الطرح الذي يدافع عنه بإلحاح جورج طرابيشي في كتابيه اللذين سبقا أجزاء "نقد نقد العقل العربي"، أي "المثقفون العرب والتراث - التحليل النفسي لعصاب جماعي" (١٩٩١). و "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة" (١٩٩٣). ويتصور صاحب الكتابين أن الهزيمة ستكشف عن تعليق شديد بالتراث بحيث سيتم نقل الصراع الإيديولوجي إلى ساحته، مثلما سينزل منزلة الإيديولوجيا (٦٣). ويشرح أكثر أن الهزيمة ستخلف للذات العربية جرحًا نرجسيًا عصيا على الالتئام(٦٤). سينجم عنه "الخصي" (بالمعنى الفرويدي) الذي سيتعرض له العرب في شخص الأب (الرمزي) جمال عبد الناصر، وقد تجاوزت قساوة الهزيمة، ذلك إلى قتل الأب إذ لم تترك له خيارا آخر سوى أن يموت قهرا. وبما أنها تمكنت من الأب، وهو على قامة جمال عبد الناصر، فإنه لم يبق أمام الأبناء، في مواجهة الهزيمة، إلا البحث عن آخر، وسيكون هذا الأب هو التراث بوصفه أبا رمزيا حاميا(٦٥). أجل إن صاحب مشروع "نقد العقل العربي" لا تخفى عنه تلك الرجة التي حصلت ل "مطلقات" الخمسينيات والستينيات من مثل "الاستقلال التام" و "الجلاء الكامل لإسرائيل" والوحدة الاندماجية الشاملة" ... مع هزة ١٩٦٧ التي ستكشف عن شعارات "إحباطية" جديدة من مثل "الإيديولوجيا المهزومة" و "الفكر العربي المأزوم"... إلخ وكل ذلك في الإطار نفسه الذي مهد لعودة المكبوت (الديني) من طائفية وعشائرية وتطرف ديني... إلخ (٦٦). ورغم كل هذه التحولات فإن مفكرنا يرفض أن يكون الاهتمام بالتراث من باب العصاب الجامعي، لأنه يرى في مثل هذا التصور ما يعزل التراث عن الحداثة(٦٧).

فالاهتمام به من متطلبات الحداثة التى لا تقطع مع التراث ولا ترفض الماضى. من هنا يمكن فهم إلحاحه على "الفهم الحداثى التراثى" الذى يقدم "رؤية عصرية" لهذا الأخير عكس "الفهم التراثى للتراث" الذى يعجز عن تقديم مثل هذه الرؤية. والفهم الحداثى للتراث لا يمكن أن يتحقق إلا على أساس من تحديث المنهج كذلك، ومن هنا شدد مفكرنا على النقد الإبستمولوجى الذى أشرنا إليه من قبل. وهذا ما يقودنا إلى ما سماه محمد عابد الجابرى نفسه، فى نهاية مقدمة كتابه "المثقفون فى الحضارة العربية"، ب"استراتيجية التجديد من الداخل"، أى تجديد ثقافتنا من داخلها. ويشرح مفكرنا أن هذه الاستراتيجية ذات ثلاثة محاور أو أبعاد : محور النقد الإبستمولوجى لتراثنا، ومحور التأصيل الثقافى للحداثة فى فكرنا ووعينا، ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها(٦٨). وبما أننا سنناقش هذه المحاور فى أثناء تتبع قراءة مفكرنا للتراث فإن ما يهمنا أن ننتهى إليه هنا هو تلك الخلفية البارزة التى تحرك هذه القراءة. من هنا يمكن التشديد على حديثه عن "النهضة العربية التى لم تتحقق بعد"(٦٩). ودعوته إلى "استعادة العقلانية النقدية" ل "تدشين عصر تدوين جديد فى الثقافة العربية"، (٧٠)ويبقى أن نسأل حول هذه القراءة؟ والمفاهيم التى تقوم عليها؟ ونتائجها؟ .

فى الواقع نادرا ما يتم الالتفات إلى الكتاب الأول الذى افتتح به محمد عابد الجابرى مشروع قراءته للتراث، ويتعلق الأمر بكتاب "العصبية والدولة" (١٩٧١). الذى كرسه لابن خلدون أو "للمعالم النظرية الخلدونية فى التاريخ الإسلامى "كما جاء فى العنوان الفرعى. ولا يخفى أن عقد السبعينيات هو عقد ابن خلدون والخلدونية كما سنلاحظ فى الفصل الخامس الذى كرسناه ل "ابن رشد وصراع التأويلات" والملاحظ هنا أن صاحب الكتاب تخلص من تلك "النظرة المسبقة" التى كانت تقرن ابن خلدون - خصوصا فى تلك الفتره - بمنتسكيو وفيكو ودور كهايم وكارل ماركس... إلخ وهى نظرة لم تكن تخلو من تكلف فى التأويل وتعسف فى الاستنتاج، لقد آثر أن يسلك طريقا آخر من أجل "العودة بالفكر الخلدونى إلى إطاره الأصلى والحفاظ له بشكله وهويته الحقيقية(٧١). وهو الاختيار المنهجى الذى سيقدم عليه - بعد عشر سنوات - باحث مغربى آخر هو على أومليل فى كتابه "الخطاب التاريخى - دراسة لمنهجية ابن خلدون" (١٩٨١). إذ سيعمد بدوره إلى سماه ب "عدم الخلط بين نظم الفكر ومنطق الثقافات"(٧٢). وذلك حتى يتلافى السقوط فى التأويلات التى تقرن فكر ابن خلدون

بعصر الأنوار الفرنسى أو السوسيولوجيا الفرنسية أو الإيديولوجية الألمانية. غير أن هذا "الاختيار المنهجى"لا ينفى البتة عدم التأثر بالحاضر، بل لايمكن لأى قراءة أن تتخلص من تأثير هذا الحاضر. ولذلك نجد محمد عابد الجابرى يتحدث فى نهاية المقدمة عن "الاستنطاق" ولو أنه يقرنه ب" على الوجه الصحيح"، وذلك من أجل "استخلاص مايمكن استخلاصه من نتائج تساهم، على نحو ما، فى إلقاء بعض الأضواء على المشاكل التى يعالجها الفكر الاجتماعى والتاريخى المعاصر، بخصوص تاريخ الإسلام وحضاراته"(٧٣). والظاهر أن الأطار العام لهذه القراءة سيتواصل فى دراسات مفكرنا اللاحقة، وذلك من خلال التركيز على التحليل الذى يفضى إلى نتائج محددة .

وإذا كان كتاب "العصبية والدولة" لم يلتفت إليه الكثيرون إلا فيما بعد، وليس بالحدة نفسها التى سينظر بها إلى كتب محمد عابد الجابرى اللاحقة، فإن كتاب "نحن والتراث - قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى" (١٩٨٠). تمكن منذ فترة صدوره من أن يثير نقاشا واسعا. إنه الكتاب الذى سيجعل النقاد والمهتمين بالتراث يلتفتون إلى صاحبه ويضعونه فى قائمة الأسماء التى كانت حتى ذلك الحين قد فرضت مكانتها فى الدراسات التراثية مثل أدونيس وحسين مروة وطيب تيزينى وزكى نجيب محمود ...إلخ تلك الأسماء التى كشفت عن أهمية سؤال التراث فى الواقع الثقافى العربى الراهن. ومن هذه الناحية سيكشف صاحب الكتاب عن جدية واضحة وجسارة فكرية قوية ونادرة، مثلما سيكشف عن أفق جديد فى التعامل مع النص التراثى. يقول محمود أمين العالم :"سواء اتفقنا أو اختلفنا مع منهجه أو نتائجه يقدم أفكاراً جديدة فى تفسير الفكر العربى الإسلامى"(٧٤). وقبل أن نحاول تبيان هذا الأفق الجديد - سواء على مستوى المنهج أو الرؤية - فإنه لا بأس من الأشارة إلى أن دراسات الكتاب لم تكن تخفى عن المهتم بأبحاث مفكرنا، فدراسته حول الفارابى وابن رشد وابن خلدون كان قد أطلع عليها القارئ المغربى، وكان بعضها قد أثار نقاشاً سيستمر فيما بعد (٧٥). وغاية القول هنا إن دراسات الكتاب سيوحد بينها ثابت المنهج والرؤية حين سيضمها صاحبها إلى كتاب "نحن والتراث". وليس غريبا أن يقول عنها فى نص المقدمة:" هذه القراءات، رغم تعددها بهذا الشكل، تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة مما يجعلها قراءة، لا قراءات"(٧٦). وأول ما يستوقفنا، فى نص المقدمة، تثبيته مفهوم القراءة. وبالنظر إلى مجمل التحولات الحاصلة فى الفكر ذاته فإنه لا أحد ينفى الأهمية

البالغة للقراءة؛ لكن بالمعنى الفلسفى الإصطلاحى المعاصر لهذه الأخيرة، أى القراءة التى تقوم على التأويل (interpretation) ، والتراث ـ كما قيل عنه ـ هو قراءته، فلا وجود له فى معزل عن قراءاتنا له. أجل قد يعترض معترض هنا بأن التراث له "لحظته التاريخية" و " الفاعلين" فيها، وهذا ما يبدو جليا؛ غير أن قراءته لا يمكن لها أن تتخلص من "رواسب الحاضر" أو "تحدياته". وإذا كان عبد الله العروى يقول إن ما يجمع بين المؤرخين هو القراءة وما يفرق بينهم هو التأويل،(٧٧). فإنه يمكننا أن نردد القول ذاته حول دارسى التراث العربى الإسلامى ، وصاحب "نحن والتراث" بدوره لا يتصور القراءة من خارج دائرة التأويل، يقول موضحا هنا "هى "قراءة" وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقى والدراسة التحليلية ـ بل "الأعمال" التجميعية ـ وتقترح صراحة، وبوعى، تأويلا يعطى للمقروء "معنى" يجعله فى آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه، الفكرى، الاجتماعى، السياسى، وأيضا بالنسبة لنا نحن القارئين"(٧٨). وتوصيف صاحب الكتاب لقراءته ب"المعاصرة" يطرح علينا أكثر من سؤال مثل: من أين تأتى لها أن تكون معاصرة؟ وهل مصدر المعاصرة الذات القارئة ذاتها أو العلاقات التى تنسجها هذه الذات مع الذات المقروءة؟ وما هى صلةالمعاصرة بالأصالة؟ .

ولا يكتفى صاحب "نحن والتراث" ب"تنظير" القراءة التى يسعى إليها فحسب، بل ينتقد القراءات السائدة للتراث فى الفكر العربى الحديث والمعاصر كذلك. ويأخذ على هذا الفكر أنه فى مجمله يفتقد النظرة التاريخية والحد الأدنى من الموضوعية. ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضى وتقدسه وتستمد منه "الحلول الجاهزة" لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ـ كما يواصل ـ ينطبق بوضوح كامل على التيار الدينى فهو ينطبق أيضا على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفا يتكئ عليه ويستنجد به(٧٩). وتكمن جسارة مفكرنا، هنا فى نقده للفكر اليسارى. وقبل التطرق لهذا الموضوع لابأس من الإشارة إلى نقده ل "القراءة الاستشراقية" وقد اهتدى إلى هذه القراءة فى أثناء الحديث عن الليبرالى العربى الذى ينظر إلى "التراث العربى الإسلامى من الحاضر الذى يحياه ، حاضر الغرب الأوربى. فيقرأه قراءة أوربانية النزعة، أى ينظر من منظومة مرجعية أوربية. ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربى"(٨٠). ويمكن إجمال نقده لهذه القراءة فى كون أنها تقدم نفسها كقراءة علمية

تتوخى الموضوعية، وتلتزم الحياد، وتنفي أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية... وأنها تدعى الفهم والمعرفة، وأنها تنسى إنه عندما تأخذ من المستشرقين منهجهم العلمى تترك إيديولوجيتهم(٨١).

ويمكن التركيز - كما أشرنا - على النقد الذى يوجهه مفكرنا للفكر اليسارى الذى يتبنى المنهج الجدلى فى التعامل مع التراث؛ خصوصا وأنه لا يتبناه كمنهج ل "التطبيق"، بل يتبناه ك"منهج مطبق." وهكذا فالتراث العربى الإسلامى - كما يواصل مفكرنا - "يجب" أن يكون انعكاسا للصراع الطبقى من جهة، وميدانا للصراع بين "المادية" و "المثالية" من جهة أخرى. ومن ثمه تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هى تعيين الأطراف وتحديد المواقع فى هذا الصراع "المضاعف"(٨٢). وكل ذلك من أجل الانتقال "من التراث إلى الثورة" (١٩٧٦). أخذا بعنوان الجزء الأول من "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى" للدكتور طيب تيزينى. وفى الحق فإن "القراءة التثويرية"، التى تسعى إلى "تثوير" التراث، لم تقتصر على مفكر واحد؛ إذ يمكن أن نشدد هنا على أدونيس فى "الثابت والمتحول" وحسين مروة فى "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" (١٩٧٨)، ثم فيما بعد حسن حنفى فى مشروعه" من العقيدة إلى الثورة". ويمكن القول إن قراءة كل من طيب تيزينى وحسين مروة للتراث فتحت نقاشا واسعا وقدمت نتائج جديدة مقارنه مع ما كان سائدا من قراءات تراثية إلى حدود فترة الستينيات(٨٣). إلا أن ما يهمنا، هنا هو أن نقد الجابرى ينصرف بنا إلى مشروع طيب تيزينى أكثر. وللمناسبة فهذا المشروع الأخير، ومقارنة مع مشروع حسين مروة، عرف انتقادات من طرف بعض مؤيدى المنهج الجدلى أنفسهم. فمحمود أمين العالم - مثلا - وقد أشرنا إلى موقفه من كتابه "نحن والتراث" - يأخذ على مشروع طيب تيزينى اقتصاره على الاتجاه المادى الهرطقى فى الفكر العربى الإسلامى دون بقية الاتجاهات فضلا عن تعسفه أحيانا فى التقسيمات والتعميمات والاستخلاصات، وفى مقابل ذلك يمجد (أى محمود أمين العالم) كتاب "النزعات المادية" لحسين مروة وينعته ب "الملحمة الفكرية التاريخية"(٨٤). وفى أثر هذا الموقف الجرىء من المنهج الجدلى ليس غريباً أن يتصدى بعنف طيب تيزينى لقراءة محمد عابد الجابرى فى كتيبه "فى السجال الفكرى الراهن حول بعض قضايا العرب" (١٩٨٩). بل إنه فى الخاتمة يسب ويشتم صاحب "نحن والتراث" ويخصه بصفات مثل "الضحالة الفكرية" و "السذاجة" و "وعدم القدرة على تملك النص ولا على قراءته"... وهذا ما لا يصب فى الحوار، وإنما فى "العقلية

التآمرية"[٨٥]. ثم بعد سبع سنوات أى بعد استواء مشروع "نقد العقل العربى" فى ثلاثة أجزاء،كرس له مؤلفا ضخما دالا من خلال عنوانه "من الاستشراق الغربى إلى الاستشراق المغربى"(١٩٩٦)؛ويأخذ فيه على المفكر المغربى عدم دارسته الفكر العربى - بتعبيره - من حيث هو، أى فى تشخصه السوسيو ثقافى وحركيته التاريخية"[٨٦]. إضافة إلى أن نتائج بحوثه أتت - فى مجمل الموقف - بمثابة نتائج لمقدمات منهجية [٨٧]. ونجد ما يشبه هذا النقد فى كتاب "هل هناك عقل عربى؟ "لهشام غضيب (١٩٩٣). الذى يأخذ بدوره على محمد عابد الجابرى "هيغيلية ضامرة ومستترة خلف شبكة من الأسئلة المادية الطابع والمفهومات البنيوية"[٨٨]. و "الهيغيلية المبسطة القوموية الحدود والافاق"، و "غياب السوسيولوجيا المادية للفكر" التى جعلت منهجيته الإبستمولوجية تقوده إلى "ضرب فاضح من الانتقائية والرعونة النظرية"[٨٩]؛ وعلى مستوى آخر ليس غريبا أن يقطع بأن كتاب "دفاعا عن المادية والتاريخ" لصادق جلال العظم (١٩٩٠). أهم أحداث تاريخ الفكر الفلسفى الحديث فى الوطن العربى، بل إنه قد يكون - فى نظره - أهم كتاب صدر باللغة العربية فى القرن العشرين يتناول فلسفة الحقبة الحديثة من موقع نقدى متقدم[٩٠]. ودون أن نغفل إشاراتها المتكررة إلى مهدى عامل. هذا جانب من رد أنصار المنهج الجدلى على الموقف القرائى لمحمد عابد الجابرى، غير أن موقف هذا الأخير أنه لا يرد عليهم، يقول فى هذا الصدد: "ولو أننى انزلقت منذ سنة ١٩٨٠ إلى الرد على ما كتب على كتابى "نحن والتراث" وانشغلت فى "معارك" تسر المتفرجين، لكنت مارست عملاً لا عقلانياً. لما ظهرت كتبى الأخرى إلى الوجود، بما فى ذلك كتاب "نقد العقل العربى" الذى كانت له مزية واحدة على الأقل وهى أنه مكن البعض من "مراجعة" "ومذاكرة معلوماتهم فى التراث[٩١] .

وبالجملة فإن محمد عابد الجابرى ينتقد الفكر العربى، يمينه ويساره، وينعته ب "السلفية"، لأنه - فى نظره - يتحصن ب"سلف" مع اختلاف بين تياراته واتجاهاته. وهذا التحصن قرين القاعدة الإبستمولوجية المتمثلة فى آلية القياس: قياس الغائب (المستقبل) على الشاهد (الماضى). إنه النشاط الذهنى الآلى الذى يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة فى "أصل" ما[٩٢] .

وحتى الآن يظهر لنا أن مفكرنا سوف يبحث عن مرتكزات قراءته من خارج دائرة القراءات الثلاث السابقة وبمفاهيم وخطوط مغايرة. ومن دون شك فإن وصفه ل "قراءته"

بأنها "معاصرة" لابد من أن يطرح مسألة العلاقة بين القارئ والمقروء. ولقد أثارت هذه العلاقة نقاشاً واسعاً في الدراسات الهرمينوطيقية التي تعتني ب"الوحدة المفترضة" بين "ذات المنتج" و "ذات مؤول المعنى" وانطلاقا من التركيز على مسألة "الفهم" أو "سيرورة الفهم". والملاحظ أن صاحب "نحن والتراث" يحاول ربط المعاصرة بالطرفين معا، يقول موضحا: "فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيدلوجي، ومن هنا معناه. بالنسبة لمحيطة الخاص. ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن"(٩٣). من الجلي إذن أنه يقرن الفهم - الذي هو مرتكز القراءة - ب"المعقولية"، وتنصرف بنا هذه المعقولية إلى اختيار العقلانية (النقدية) التي سيدعو إلى تبنيها أو استعادتها من تراثنا، وباسم هذه المعقولية كذلك سيطرد "غابة اللاعقل". وبما أننا سنناقش هذا الموضوع، في أثناء الحديث عن مشروع "نقد العقل العربي"، فإنه يمكننا الآن التركيز على أن قراءة مفكرنا قائمة على الفصل والوصل: فصل المقروء عن الذات القارئة مما يجعل التراث معاصراً لنفسه، ووصل المقروء بالذات القارئة مما يجعل التراث معاصراً لها. ويؤول الناقد المصري جابر عصفور، في كتابه "قراءة التراث النقدي" (١٩٩١)، هذا التصور قائلاً إنه قائم على ثنائية مؤداها أن المقروء منفصل عن القارئ على المستوى الوجودي (الأنطولوجي) ومتصل به على المستوى المعرفي (الإبستمولوجي). ثم إن الانفصال الوجودي قرين معاصرة المقروء لقارئة وتأويله له. وهذه الثنائية قرينة الشبه - في نظر جابر عصفور دائماً - بثنائية أخرى عند بعض دارسي الهرمينوطيقا مثل هيرش الذي يميز بين المعنى (Meaning) من حيث هو بعد تاريخي خاص بالمقروء والدلالة (Signifiance) (٩٤). من حيث هي بعد خاص بالقارئ نفسة ونتاج لكيفية استقباله لمعنى هذا المقروء وإنتاجا له، وخلاصة صاحب "قراءة التراث النقدي" أن ثنائية القارئ والمقروء تظل آلية ما لم نكشف عن "المنطقة الغامضة" التي يتداخل فيها حضور كليهما وحزمة العلاقات التي تكشف عن تداخل مجالهما(٩٥). إلا أنه يمكن الاعتراض على صاحب النقد بأن محمد عابد الجابري يتحدث عن هذه "المنطقة الغامضة" من خلال نوع من الحدس يساير منهجيته الإبستمولوجية، وهو "إلى الحدس الرياضي أقرب" كما أنه "رؤية مباشرة ريادية استكشافية"(٩٦). ثم إن هذا الحدس يقع في صلب التصور النظري للقراءة عند مفكرنا، القراءة التي ترسم لنفسها نتائج محددة قد تسعف على حل بعض إشكالات

الواقع الثقافى العربى المعاصر، من هنا يتداخل المعرفى مع الإيديولوجى فى هذه القراءة، ويتحول بالتالى "المستقبل - الماضى" الذى كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى المستقبل الآتى الذى تجرى الذات القارئة وراءه ... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصرا لقارئه. إلا أن ما ينبغى الالتفات إليه هنا هو أن الحدس، الذى يندرج ضمن خطوة "وصل القارئ بالمقروء" و "مشكل الاستمرارية"، يأتى بعد خطوة منهجية سابقة هى "فصل القارئ عن المقروء" و "التى تتفرع إلى ثلاث خطوات هى: أولا - المعالجة البنيوية، ثانيا - التحليل التاريخى، ثالثاً - الطرح الإيديولوجى. وما يفرض هذا الترتيب هو حرص مفكرنا على الموضوعية .

وعلى مستوى آخر يقر صاحب "نحن والتراث" بإمكانية الفصل بين الإبستمولوجى والإيديولوجى فى الفلسفة الإسلامية، ويرى أن هذا الفصل تفرضه الفلسفة الإسلامية ذاتها، إذ لم تكن هذه الأخيرة "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، بل كانت قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هى الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعروفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة[٩٧]. ولذلك فإن الجديد فيها يكمن فى الوظيفة التى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف، ليس فى المعارف ذاتها[٩٨]. ومن المؤكد أن يتفاوت هؤلاء الفلاسفة على مستوى التوظيف الإيديولوجى لهذه المعارف، وأن تتفاوت بالتالى نظرة محمد عابد الجابرى إليهم. هذا بالإضافة إلى سؤال "ما تبقى" من التراث الذى يوجه قراءة "نحن والتراث" وهذا "ما تبقى" هو ما يمكن توظيفه واستثماره. ومن ثم يمكن أن نفهم إلحاحه على "القطيعة" مع الفلسفة المشرقية المتمثلة بإنجازات ابن سينا، وتنصيبه ابن رشد "بطلا" لهذه القطيعة، وهذا هو النقد الذى جوبه به - ولا يزال - صاحب "نحن والتراث". إنه يتصور أن خطاب ابن رشد هو خطاب العقلانية النقدية الواقعية[٩٩]. ويلخص أن ما تبقى من الرشدية، والقابل لأن يوظف فى مشاغلنا الراهنة، هو "الروح الرشدية[١٠٠]. ولعل هذه "الروح" تذكرنا بمفهوم "الشبح" (Specter) الذى نجده متداولا فى الدراسات التأويلية على نحو ما نجده - مثلاً - فى كتاب "أشباح ماركس" (Les Spectres de Marx) (١٩٩٣). الذى أعلن فيه صاحبه جاك دريدا أنه "لا مستقبل بدون ماركس"[١٠١]. فهل نقول بدورنا لا مستقبل بدون ابن رشد؟ هذا ما سنتركه للفصل الذى أشرنا إليه من قبل .

تلك إذن هي أهم معالم القراءة التي فتح بها محمد عابد الجابري آفاقا جديدة في الثقافة العربية المعاصرة وأحدث بها رجة كبيرة. ولا نعتقد أنه في مشروع "نقد العقل العربي" سيحيد عن الإطار العام لهذه القراءة، دون أن ينفي هذا بعض التغييرات التي ستطرأ على هذه القراءة من ناحية إثرائها ببعض المفاهيم الجديدة - فما هي إذن معالم مشروع "نقد العقل العربي" ؟

يظهر أن الحديث عن مشروع "نقد العقل العربي" لا يمكن أن يتم دون العودة إلى كتاب "نحن والتراث"، لأن مثل هذا الربط جدير بإبراز عناصر الالتقاء والافتراق بينهما، ذلك أن صاحب المشروع سيضيف أشياء جديدة مثلما سيحافظ - من بعض الوجوه - على منهج ورؤية "نحن والتراث". ومن هذه الناحية يمكن التأكيد على إفادته، في "نحن والتراث"، من المعالجة الإبستمولوجية والمقاربة البنيوية؛مما جعله يوظف مفاهيم جديدة (آنذاك) مثل الإشكالية والخطاب والحقل المعرفي ونظام العلاقات ... إلخ. من هنا كانت أهمية الكتاب والتفات الكثيرين إليه، لأن المنهج البنيوي - ومن خارج دائرة النقد الأدبي - كان لم يعرف بعد طريقه إلى الثقافة العربية باستثناء كتاب "الاستشراق" لإدوار سعيد (١٩٧٨). الذي أثار بدوره ضجة كبيرة (خصوصاً بعد أن نقله إلى العربية الناقد السوري كمال أبو ديب (١٩٨١). حيث أفاد فيه صاحبه من حفريات المعرفة عند ميشال فوكو أحد أبرز أقطاب "البنيوية"، إلا أن مفكرنا، ورغم انفتاحه على بعض مكتسبات هذه المنهجية الحديثة، فإنه لم يتمكن من التخلص من إسار "التحليل الإيديولوجي"، وهو بدوره راح يثمن القراءة الإيديولوجية في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب (١٩٨١) حتى وإن كان يخص هذه القراءة ب"الواعية" تمييزاً لها عن القراءة الإيديولوجية "غير الواعية". ولا تتأكد القراءة الإيديولوجية من خلال التركيز على المضامين الأيديولوجية للفلسفة الإسلامية فحسب، وإنما من ناحية الموقف الذي يسند القراءة أيضا. وفي هذا الصدد يمكن التركيز على تصوره لفلسفة ابن سينا حين ينظر إلى هذا الأخير باعتباره "مخربا للعقل" ومعبرا عن" وعية القومي الفارسي". ويشرح علي حرب، في قراءة له للكتاب، أن مفكرنا ينزلق منزلق القراءة الإيديولوجية "السافرة" التي رفضها منذ البداية. ويمكن التوقف هنا عند مفهوم "القطيعة" الذي ركزت عليه أغلب الدراسات التي عنيت بالكتاب. وقد وظفه في دراسته حول "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"، وخلص إلى أن "فيلسوف قرطبة" كان أكثر تقدما من سائر فلاسفة المشرق وعلى رأسهم ابن سينا؛ وبذلك فهو - في نظره - يحقق "قطيعة

إبستمولوجية" معهم. ويعود المفهوم، فى أصوله الإبستمولوجية، إلى الفيلسوف الفرنسى لويس ألتوسير (١٩١٨ - ١٩٩٠) الذى وظفه فى دراسة فكر ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وأثبت بالتالى وجود "خط فاصل" - فى هذا الفكر - بين مرحلة إيديولوجية ومرحلة علمية. هذا بالإضافة إلي أن ألتوسير أخذ المفهوم عن غاستون باشلار (١٨٨٤ - ١٩٦٢)، الذى وظفه فى إطار التفكير فى العلوم الفيزيائية والرياضية وليس فى العلوم الإنسانية كما هو الشأن بالنسبة إلى ألتوسير(١٠٢). ومن هذه الناحية يعلن سالم يفوت قائلا:"إن فتنة المفهوم [أى القطيعة] وإغراءه، جعلت الأستاذ الجابرى فى توظيفه له، لا يتساءل عن مدلوله الابستمولوجى الحقيقى ولا حتى عن حدود الإجرائية وعن مجال انطباقه. فقد اجتث من ميدان انطباقه اجتثاثا ليزرع فى تربة غريبة من دون مراعاة لتلون الموضوع"(١٠٣). وهذا ما يدخل فى دائرة التوظيف الإيديولوجى للإبستمولوجية .

وأول ما يستوقفنا فى مشروع "نقد العقل العربى" هو مفهوم النقد (ذاته) الذى كان قد أشار إليه مفكرنا - فى "نحن والتراث" . داعيا إلى "نقد" العقل العربى بكل صرامة قبل الدعوة إلى "تحديثه" و"تجديده"(١٠٤) . ومن المؤكد أن المنهج النقدى يقع فى صلب الفكر الفلسفى الأوربى المعاصر وتدعمه التقاليد السياسية والاقتصادية والديموقراطية، وأما فى ثقافتنا العربية فينظر إلى النقد بوصفه عملية تخريبية خصوصا عندما يتعلق الأمر ب"نقد العقل الدينى" أو "نقد الخطاب الدينى"، ولعل ما حصل لمفكرين أمثال محمد أركون ونصر حامد أبى زيد وصادق جلال العظم .. جدير بأن يؤكد قولنا .

وكما أنه لا ينبغى أن نتغافل عن كتاب "الخطاب العربى المعاصر" (١٩٨٢) الذى يعد بحق مقدمة ل"نقد العقل العربى"، ففى نهاية هذا الكتاب يخلص إلى القول:" إن الحاجة تدعو اليوم ، أكثر من أى وقت مضى ، إلى تدشين "عصر تدوينى" جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح .. نقد العقل العربى"(١٠٥) . وفى هذا الكتاب يدرس الخطاب العربى (الحديث والمعاصر) و"يشخص" أسباب فشله أو "عيوبه" كما يقول(١٠٦)، مثلما يقدم نقدا قويا للقومية العربية. ومفهوم الخطاب كان قد وظفه فى "نحن والتراث" لكن فى الإطار العام للقراءة التى تسند الكتاب ، غير أنه فى الكتاب الثانى أقرب إلى المقاربة الابستمولوجية . ومفهوم الخطاب قرين الأفكار التى تتحدد من خلال ذاتها ، وليس من خلال الواقع . وهذا هو النقد الذى وجه للكتاب

وقتذاك بحكم استمرار سيادة المنهج الجدلي في الثقافة العربية . ويمكن ربط الكتاب بكتاب سيظهر بعد ما يقرب من عقدين من الزمن تحت عنوان "المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية" (١٩٩٦) . والكتابان يصلحان معا للكشف عن الخلفية المحركة للقراءة والمتمثلة في "حلم النهضة" فنقد العقل جزء من كل مشروع للنهضة كما أثبت مفكرنا في مقدمة الجزء الأول من مشروع "نقد العقل العربي". وهذا الجانب هو ما سيخوض فيه سيار الجميل في كتابه "الرؤية المختلفة - قراءة نقدية في منهج محمد عابد الجابري" (١٩٩٩) الذي كرسه للكتابين السابقين ، ويناقشهما بالاستناد إلى خلفية تاريخية جلية منطلقا من فكرة محورية مضمونها أن مفكرنا "لم يكن يكتب للحاضر بقدر ما يكتب للمستقبل"(١٠٧) ولحد الساعة فقد استوى مشروع "نقد العقل العربي" في أربعة أجزاء ، هي : "تكوين العقل العربي" (١٩٨٤) و "بنية العقل العربي" (١٩٨٦) و "العقل السياسي العربي" (١٩٩٠) و "العقل الأخلاقي العربي" (٢٠٠١) . ومن البين أنه يجمع ، في هذا المشروع الضخم ، بين العقل النظري (الجزء الأول والثاني) والعقل العملي (الجزء الثالث والرابع) . وفي هذا الصدد فإن أغلب الدراسات التي عنيت بالمشروع ركزت على العقل النظري بدلا من العقل العملي متمثلاً فالجزأ الثالث لكي لا نتكلم عن الجزء الرابع الذي ظهر مؤخراً بل إنه تم التركيز أكثر على الجزء الأول ضمن العقل النظري . فمؤلف "نقد نقد العقل العربي" لجورج طرابيشي ، مثلا ، وهو في ثلاثة أجزاء ، يكاد يتمحور حول "تكوين العقل العربي "أو بالأدق نصوص من هذا الكتاب الذي لا يعدو أن يكون مجرد مقدمات مطولة ومداخل كبرى ل "بنية العقل العربي" . وقد رأى البعض في انتقال محمد عابد الجابري من العقل النظري (بنظمه المعرفية الثلاثة : البيان ، العرفان ، البرهان) إلى العقل العملي (الجزء الثالث أكثر تحديداً بتقسيمه الثلاثي الجديد : القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة) نوعاً من التشكيك في إمكانية شرعية التحليل الإبستمولوجي على مستوى استجلاء "الثوابت البنيوية" التي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها العقل العربي من خلال بنيته الثابتة(١٠٨) . وفي السياق نفسه هناك من رأى أن مفكرنا بمؤلفه الجديد (الجزء الثالث دائما) أقام حاجزاً فاصلا بين نقده للعقل النظري والعقل العملي السياسي من "العقل العربي".(١٠٩) وفي مقابل ذلك هناك من رأى فيه نوعاً من إدخال بعض التعديل على التوجه المنهجي الابستمولوجي المركزي لصاحبه ، إذ أن انخراطه في دارسة موضوعات العقل السياسي وتجلياته هو الذي أملى عليه ضرورة إدخال مفاهيم وأدوات

تحليلية لا تستجيب لمقتضيات الضبط العقلاني الصارم مثل مفهوم "اللاشعور السياسي" و "المخيال الاجتماعي" ... إلخ(١١٠) . وكما أنه هاجر حقل الإبستمولوجيا في "العقل الأخلاقي العربي"، لأن الذي يؤسس هذا العقل هو نظام القيم وليس نظام المعرفة ؛ بل إن مفكرنا لم يكتف بنقد الفكر الأخلاقي فحسب ، وإنما لجأ مضطراً - كما يقول - إلى كتابة تاريخ لهذا الفكر في الثقافة العربية أيضًا . وإذا كان قد سعى في "العقل السياسي العربي" إلى "تعرية الاستبداد" و "الكشف عن مستنداته الإيديولوجية" فإنه سعى في "العقل الأخلاقي العربي" إلى نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج - حسب تعبيره - لنوع من القيم السلبية ما زال الكثير منها يؤثر في السلوك ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة(١١١).

وأما في مشروع "نقد العقل العربي" (النظري) (وهو الذي تم التركيز عليه أكثر) فقد ركز مفكرنا على مجال إبستمولوجيا الثقافة معمقا في ذلك شروط المعالجة الإبستمولوجية التي كان قد شرع فيها في "نحن والتراث". وليس غريبًا أن يشير في مقدمة الجزء الأول إلى "القارئ المتحزب" و "المنخرط في صراعات الماضي" الذي لن يجد مكانا له في هذا المشروع. واستبعاد هذا النوع من القارئ قرين - في نظرنا - ما يسميه محمد عابد الجابري نفسه ب "النظرة الموضوعية" في أثناء الحديث عن مشكلة "الحرية الإنسانية" عند المعتزلة(١١٢). ويمكن أن نسأل بدورنا عن طبيعة مثل هذه "النظرة الموضوعية"؟ وهل يمارس مفكرنا فعلا قراءة موضوعية؟.

وبما أن ما يهمنا هنا أكثر هو أن نتبين طبيعة القراءة عند الأستاذ الجابري فإنه لا يمكننا أن نستعيد أفكار مشروعه الكثيرة . ولذلك يمكن التركيز على منهجيته التي تفيد من التحليل الإبستمولوجي . وفي ضوء هذه المنهجية ، التي تستند إلى نوع من التاريخ التكويني أو جينيالوجيا الأفكار أو حفريات المعرفة ، يتكشف لنا أن مفكرنا ينقل الصراع من مجال السياسة والإيديولوجيا إلى مجال النظم المعرفية للثقافة العربية في صلتها بالعقل العربي بأساسياته المعرفية ومستوياته الإيديولوجية . يقول موضحاً هنا : "لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي - الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة عامة الإيديولوجيا - من مجال اهتمامنا حصرنا محاولتنا هذه في المجال الإبستمولوجي وحده ، فقلنا ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري ، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه"(١١٣) . وهذا المجال الإبستمولوجي هو الذي قاده إلى

أن يمحور مشروعه النقدى حول العقل وليس الفكر أو التراث كما يمكن أن نضيف . وسنلاحظ بعد قليل كيف يميل البعض إلى تسمية الفكر خصوصا من الذين يعتقدون فى جدوى النقد بمعناه الفلسفى الاختلافى المعاصر . ومفكرنا يرفض كلمة "فكر" لأنها - فى نظره - خصوصا حين تقرن بشعب معين - و "الإيديولوجيا" اسمان لمسمى واحد؛ وهذا بالضبط - كما يواصل قائلا - أحد أنواع الخلط التى نريد تجنبه(١١٤). غير أن هذا لا يعفى مفكرنا من الحديث عن الثقافة العربية التى يتأطر ضمنها العقل العربى ، وهى ثقافة لا تخلو من خصوصية وتحمل معها تاريخ العرب الحضارى العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر ، فى ذات الوقت ، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن(١١٥) . وكعادته فى كتاباته التى ترسم لنفسها نتائج محددة ، يقول ملخصا ما توصل إليه : "لقد انتهينا ، إذن ، إلى إبراز كيف أن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين ، عصر البناء الثقافى العام ، على ثلاث نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالى : النظام المعرفى البيانى الذى يؤسس الموروث العربى الإسلامى "الخالص" (اللغة والدين كنصوص) ، والنظام المعرفى العرفانى الذى يؤسس قطاع اللامعقول ، أو "العقل المستقيل" ، فى الموروث القديم (الأرسطية خاصة) . وكما أكدنا (.....) فإن هذا النظام الأخير قد اقتحم الثقافة العربية الإسلامية فى وقت متأخر ، بعد أن ترسخت فيها مفاهيم وآليات النظامين السابقين المتنافسين المتصارعين ، وإنه ، أى النظام البرهانى ، قد جاء ليسجل لحظة جديدة فى هذه الثقافة ، لحظة حضور العقل الكونى فيها لأول مرة"(١١٦) . ولقد تعمدنا استحضار هذا النص على طوله لأهميته ، ولأن هذه النظم المعرفية الثلاثة هى ما سيكرس لها الجزء الثانى " بنية العقل العربى" محللا إياها بمنهجية تفصيلية مدققة ومستدلا عليها بكم هائل من النصوص والتصورات المستمدة من الفلسفة والفقه والنحو والبلاغة والكلام والتصوف . ويدرس هذه الأنظمة المعرفية فى مستواها المعرفى وليس الإيديولوجى . ويميز داخل كل نظام بين الفعل المعرفى والحقل المعرفى . وهكذا فالبيان كفعل معرفى هو الظهور والإظهار والإفهام ، وكحقل معرفى هو عالم المعرفة الذى تبنيه العلوم العربية الإسلامية "الخالصة". علوم اللغة وعلوم الدين . وأما العرفان كفعل معرفى فهو ما يسميه أصحابه ب "الكشف" أو "العيان"، وكحقل معرفى هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذى تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون أنه "الحقيقة" الكامنة وراء

ظاهر نصوصه . وأما البرهان كفعل معرفى فهو استدلال استنتاجى (مقدمات فنتائج تلزم عنها) وكحقل معرفى هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة ، وترجمة كتب أرسطو خاصة (١١٧).

وعلى مستوى آخر فترتيب هذه الأنظمة المعرفية يستجيب للترتيب التكوينى التاريخى داخل الثقافة العربية(١١٨) . ومن ثم فلقد تأسس العرفان ضدا على البيان بمنازعته فى الأصول وبطرح نوع من التأويل خاص يختلف عن التأويل البيانى . وقد جرت عملية التأسيس فى كل منهما فى وقت واحد تقريبا ، وخضعت فيهما لقانون الفعل ورد الفعل فكانا من هذه الناحية ندين يتنازعان نفس المشروعية . وبعبارة قصيرة - بتعبير الجابرى دائما - لقد تأسس البيان والعرفان معا باعتماد القرآن والحديث أولا وقبل كل شئ . وأما بالنسبة للبرهان فالأمر يختلف تماما ، فمن جهة أولى يتعلق الأمر بمنهج فى التفكير وبتصور للعالم يختلفان تماما عن المنهج والتصور اللذين تمّ إرساؤهما فى الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة : اللغة والدين ، ومن جهة ثانية يتعلق الأمر بعالم من المعرفة يكفى نفسه ، تأسس بوسائله الخاصة التى هى العقل وما يضعه من أصول(١١٩).

من البين إذن أن مشروع "نقد العقل العربى" أثار إشكاليات عديدة ابتداء من عصر التدوين الذى يعده إطارا مرجعيا للثقافة العربية وانتهاء بدعوته إلى "تأسيس عصر تدوين جديد" مرورا بإشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن وإشكالية التوزيع المعرفى للنظم المعرفية ... إلخ . إلا أن ما نود التوقف عنده هنا هو حفريات المعرفة التى أشرنا إليها سابقا ، والتى توحى قراءة الجابرى باستلهامها . ومن هذه الناحية فإن النقد الذى يزاوله مفكرنا يختلف عن النقد الذى يرتبط بفلسفة الاختلاف على نحو ما نجد فى جينالوجيا نيتشه وحفريات فوكو وتفكيكية ديريدا وفلسفة دولوز ، فنقد هؤلاء يسعى إلى الحفر فى طبقات النصوص بحثا فى آليات إنتاج المعنى وتوليد الحقيقة ، ما يرافق ذلك من عمليات طمس وحجب وتلاعب . ومحمد عابد الجابرى يأخذ مفهوم الخطاب بمعناه الاصطلاحى الفلسفى المعاصر ويشرح بأنه "يعنى الكلام المنظم عن أشياء بالسكوت عن أشياء وإبراز أشياء ، وبعبارة أخرى : الاستدلال على أشياء بأشياء أخرى مع إغفال كثير من الأشياء"(١٢٠). إن المسكوت عنه لا يفيد هنا البتة ذلك الحجب (الأنطولوجى) المرتبط باللغة ذاتها على نحو ما نجد عند فلاسفة الاختلاف .

يظهر لنا أن الجابرى لن يوافق على أن يكون الخطاب "امتلاء وثراء لا حد لهما" كما يقول ميشال فوكو ، إضافة إلي أن هذا الأخير يرفض التمييز القائم بين أنماط الخطاب الكبرى(١٢١). وسوف نلاحظ ، في الشق الأخير من مناقشة قراءة الجابرى ، كيف أنه أبعد قارة الخطاب الأدبى مع أن الحفريات لا تقبل ب "التمييزات الخطابية". ويمكن أن نرد هذا إلى الأنساق المغلقة التي يسعى مفكرنا إلى صياغتها وإقفال باب التأويل حولها .

وليس غريبا أن يلتفت بعض الباحثين العرب المعاصرين ، ممن يعانقون فلسفة الاختلاف ، إلى مشروع "نقد العقل العربي" ، وعلى رأس هؤلاء - بالمغرب - عبد السلام بنعبد العالى صاحب الأبحاث الفلسفية الجادة . فهذا الأخير يؤثر تسمية "الفكر" (بدلا من العقل أو التراث) ومن خارج دائرة الأصالة والكلية والميتافيزيقية وكل ما له صلة بما هو عرقى أو قومى أو جغرافى(١٢٢). وما يمكن تأكيده هنا قوله عن النقد: "إلا أن النقد لا يعمل عندنا دوما بهذا الهدف وهو غالبا ما ينجر إلى البناء الإيديولوجى فيغدو ، على العكس من ذلك ، بناء للهويات الموهومة"(١٢٣). من الجلى إذن أنه يبدو غير موافق على هذا النوع من النقد . ومن ثم فإنه ، حتى وإن كان يثمن "تكوين العقل العربى" ويرى فيه محاولة غير معهودة للقيام بتاريخ الفكر العربى ، يركز على الاختلاف الجوهرى بينه وبين حفريات المعرفة ؛ لأن صاحبه حاول أن يشتغل أساسا بما حاول ميشال فوكو أن يعيد فيه النظر أى العقل والمعقول ، إضافة إلى أن مشروع الأستاذ الجابرى يرمى إلى البناء والنهضة والتوحيد والتقدم ، لذلك يرى أن الصواب يقتضى وضع المشروع فى سياق التأليف العربى ومقارنته بالمشروع الخلدونى(١٢٤). إن الأركيولوجيا لا تعنى الانتصار لقيمة على أخرى ، وإنما البحث فى قيمة القيمة وتحديد نظام الخطاب وسياسية الحقيقة(١٢٥).

وكما أنه لا يمكن أن نتغافل عن المفكر اللبنانى على حرب الذى يميل إلى القراءة الفلسفية بدلا من القراءة الإيديولوجية . وهو الآخر يقر بأهمية أبحاث محمد عابد الجابرى ، وخصها بأكثر من دراسة فى نطاق نقد النقد الذى يزاوله بشكل قل نظيره فى الثقافة العربية المعاصرة . نقد النقد الذى يعكس تصوره القائم على فلسفة الاختلاف . وهو الآخر يؤثر تسمية الفكر بدلا من العقل أو التراث(١٢٦). ويهمنا هنا أن مشروع "نقد العقل العربى" يكشف . فى نظره - عن مركزية العقل العربى . والتمركز

هو ما تسعى التفكيكية إلى نقضه وتقويضه والكشف عن تناقضاته وزرع الشك فيه . ويأخذ على مفكرنا هاجس التصنيف وبناء الأنساق(١٢٧)، وأنه لا يلتفت إلى العقل الباطنى ، وأنه يستبعد النتاج الصوفى العرفانى(١٢٨)، وحين ينظر إلى هذا النتاج يقتصر على العالم العربى وضمن هذا العالم يركز على الدائرة السنية دون الدائرة الشيعية وضمن الدائرة السنية يركز على عرب المغرب وسنته دون أهل المشرق(١٢٩). وكما أنه "يعسكر" داخل العقلانية اليونانية وضمن هذه العقلانية يكتفى بأرسطو دون سواه(١٣٠). وفى مقابل ذلك يلتفت على حرب إلى ابن سينا وابن عربى (دون الغزالى الذى ينتقده الجابرى معهما)، ويتحيز إليهما على حساب ابن رشد الذى ينحاز إليه مفكرنا . ومن هذه الناحية ف "بقعة الإمكان أضيق عند ابن رشد مما هى عند الفلاسفة والمفكرين الآخرين ، كابن سينا وابن عربى"(١٣١). وفى السياق نفسه لم يؤلف ابن رشد "أعمالاً فلسفية افتتاحية أو تأسيسية ، بل غلب على نتاجه الفلسفى الطابع السجالى الحجاجى"(١٣٢). وهذا الموقف من ابن رشد الجابرى (إذا جازت هذه العبارة) كان قد أبدى على حرب ما يشابها منذ "مداخلاته" (١٩٨٥) وذلك فى سياق الرد على تركيز مفكرنا على فصل ابن رشد بين الدين والفلسفة : فهو يرى أن فيلسوف قرطبة لم يفصل بينهما ، وإنما استعاد مشكلة العلاقة بين العقل والنقل التى أثارها أسلافه من قبل محاولا إعادة تحديد هذه العلاقة فى ضوء الظروف الثقافية والسياسية التى نشأت فى المغرب(١٣٣). وإذا ما استفسرنا حول سر تحيز على حرب لابن سينا وابن عربى، فإنه لا يخفى علينا سر "القراءة الأنطولوجية" التى يستند إليها . وإذا ما تساءلنا حول موقع هذه القراءة داخل الفكر العربى المعاصر ، فإنه لا يتعذر علينا أن نجيب أن صاحب "نقد النص" يستند – فى قراءته – إلى فهم معين للخصوصية ، فهو من دعاة ممارسة خصوصياتنا لكن على نحو عالمى(١٣٤). ولذلك فهو يرفض تسميات مثل "الغزو الثقافى" و "التسييج الحضارى" ... ومن ثم يمكن أن نفهم ربطه المفكرين السابقين ابن سينا وابن عربى بمارتن هايدغر(١٣٥) ، وهو ما يساير منحى "القراءة الأنطولوجية". ونجد يحيى محمد بدوره ، فى كتابه "نقد العقل العربى فى الميزان"، يأخذ على محمد عابد الجابرى تجنيه على رجال العرفان ، وتجاهله للدور العقلى فى الفكر الشيعى الإمامى .. وكل ذلك – فى نظره – لدواعى إيديولوجية .

وعلى ذكر حفريات المعرفة فإنه يمكن أن نستأنس ب "نقد نقد العقل العربى" لصاحبه الكاتب السورى جورج طرابيشى . وللمناسبة فهناك من رأى فى هذا

المؤلف – الذى تطلب من صاحبه سنوات – "جهدا ضائعا". ونحن لا نذهب إلى الرأى نفسه . أجل إن المؤلف لا يخلو من حشد لتصورات وكتب ومن تعابير تعكس نوعا من الإصرار على السعى إلى "الإطاحة" بمفكرنا ؛ غير أن هذا لا يعنى أن المؤلف لا يقدم أفكارا مهمة تساهم ، من بعض الوجوه ، فى إضاءة الإشكاليات التى طرحها صاحب مشروع "نقد العقل العربى" . ويتصور جورج طرابيشى أن مفكرنا يصوغ هذه الإشكاليات فى قوالب مغلقة أشبه ما تكون بحبائس ، وأن نقد النقد ينبغى – فى نظره – أن يتمحور حول تفكيك هذه الإشكاليات وتقديم بدائل لها ، لأن الانطلاق من نتائجها لا يحقق انفكاكا من حبال صاحبها . ولكى نعود إلى حفريات المعرفة ، التى قلنا إن محمد عابد الجابرى يحاول الإفادة منها ، فإن مفهوم الإبستيمية الذى وظفه ميشال فوكو لابد من أن يستوقفنا كما لاحظنا سابقا . ومن هذه الناحية يعلق جورج طرابيشى قائلا : "فالإبستيمية عند فوكو – من حيث هى بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة فى عصر معين – ممتدة فى المكان متحولة فى الزمان . أما عند الجابرى، الذى يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى تشطيرها وتبضيعها ، فهى على العكس متغيرة فى المكان ثابتة فى الزمان"(١٣٦). ويضيف: "فالإبستيمية الجابرية لا تتصف بالمرونة ولا تعرف الحراك بين الأنواع المعرفية ولاتتسم بأية قابلية تشكيلية . فقوالبها ثابتة ونهائية كما لو أنها صبت من إسمنت مسلح"(١٣٧) . هذا بالإضافة إلى أن قراءة فوكو للعقل "سالبة" ولا يمكن أن تفيد بشئ القراءة الجابرية ، ثم إنها (أى القراءة الأولى) تهدف إلى أن تظهر تحت كثافة البنية تعدد الخطابات وتفارق المستويات وتعاقب الاختلافات(١٣٨). وعلى مستوى آخر لا يوافق جورج طرابيشى مفكرنا على تقسيمه "البنيوى" لأنظمة المعرفة (بيان ، عرفان ، برهان) ، ويرى فيه تشطيرا وتقطيعا على غرار طه عبد الرحمن الذى سنتحدث عن موقفه من "عقلانية" الجابرى بعد قليل . كما أنه (أى طرابيشى) يتصور أن هذا التقسيم قائم على أساس إقليمى (مشرقى ، مغربى) أو قومى بله شوفينى (النظام البيانى العربى ، النظام العرفانى الهرمسى الفارسى ، النظام البرهانى اليونانى)(١٣٩). وكما يتفق مع على حرب حول مركزية مفكرنا ، لكنه يفضل الحديث عنها تحت عبارة "العين المركزية الإثنية للجابرى" التى قادته إلى أن يصطنع هوية ضدية بين العقل المشرقى والعقل المغربى ليدفع بالعقل الأول نحو دائرة حضارات "اللاعقل" وبالعقل الثانى نحو دائرة العقلانية اليونانية – الأوروبية وهو ما يدخل أيضا فى نطاق "التوظيف الإقليمى لمفهوم القطيعة

الإبستمولوجية" الذى يسعى جورج طرابيشى إلى "تفكيكه" فى كتابه " وحدة العقل العربى الإسلامى" . وعلى مستوى آخر يرى أن مفكرنا يمدح العقل الغربى[١٤٠] ، وأنه ينحاز للحداثة اليونانية[١٤١] ولا يلتفت إلى ما قبل سقراط[١٤٢]... وخلاصة " نقد نقد العقل العربى"، التى أكدها صاحبها منذ الصفحات الأولى فى "نظرية العقل "، هى أن محمد عابد الجابرى :

انتصر ابستمولوجيا للعقل البرهانى على العقل البيانى بقدر ما انتصر للعقل البيانى على العقل العرفانى .

وانتصر إيديولوجيا للعقل "السنى" على العقل "الشيعى" .

وانتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل – أو بالأحرى "لاعقل" – المشرق[١٤٣].

وفى نطاق "نقد نقد العقل العربى" لا يمكن أن نتغافل عن ما قام به المفكر المغربى طه عبد الرحمن صاحب الأبحاث التجديدية الأصيلة . فهذا المفكر احتفظ بتسمية "التجديد" على مستوى ثلاثة عناوين من كتبه ، يهمنا منها هنا كتابه "تجديد المنهج فى تقويم التراث" (١٩٩٤) الذى انتقد فيه منهجية محمد عابد الجابرى . ويتصور فيه أن النظرة التجزيئية التفاضلية طغت طغيانا فى التقويمات المعاصرة للتراث[١٤٤] ، إلا أنه يكتفى بدراسة مشروع "نقد العقل العربى". ويرى أن صاحبه يأخذ بهذه النظرة التى تبنى أساسا على النظرة فى مضامين التراث من دون النظر فى الوسائل أو الآليات الإنتاجية التى تم بها تشكيل هذه المضامين تكوينا وتطويرا تلوينا وتوسيعا . ويشرح أن هذه النظرة قائمة على "العقلانية النظرية المجردة" و "الفكرانية التسييسية". والتسييس هنا إفراد الجانب السياسى بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية[١٤٥]. وفى مقابل ذلك يدافع صاحب "العمل الدينى وتجديد العقل" عن "النظرة التكاملية" التى تنظر إلى التراث باعتباره "كلا متكاملا لا جزءا مبتسرا ، ووحدة متماسكة لا كثرة متداعية"[١٤٦]؛ مثلما تقوم هذه النظرة على "العقلانية العملية"[١٤٧] و "الفكرانية التأنيسية" التى تولى أهمية قصوى للأخلاق والروح .

هذه إذن مجمل الأفكار التى ينتقد فى ضوئها طه عبد الرحمن منهجية محمد عابد الجابرى . وفى الحق تضمن الكتاب أفكار كثيرة حول مشروع "نقد العقل العربى" يهمنا منها عدم موافقة صاحبه على الأنظمة المعرفية الثلاثة إذ يرى فيها " تقطيعا " (١٤٨) ؛ إضافة إلى أنها قائمة على التفاضل حيث لايرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ، ولايسمو فيها البيان إلى مقام البرهان ، ولاينزل الرتبة العليا فى هذا المقام إلا الفكر الرشيد (١٤٩) . وبالجملة فإن الثابت الدينى يعسكر بقوة فى تصور طه عبد الرحمن ، ولذلك يذهب إلى أن " يكون المعيار الذى استبعد به الجابرى العرفان واستضعف به البيان واسبقى به البرهان الخالص هو فى نهاية المطاف ، مبدأ العلمانية " (١٥٠) ، إن التراث حقيقة دينية قائمة على الوحى ، وليس حقيقة تاريخية قائمة على " صيرورة الحقيقة " إذا جازت عبارة عبد الله العروى ، من هنا كان خلافه الكبير مع مفكرنا . وسنواصل الحديث عن تصورات طه عبد الرحمن فى أثناء المقاونة بين محمد عابد الجابرى ومحمد مفتاح الذى كرس بدوره حيزا من خطابه لمناقشة بعض مفاهيم القراءة عند صاحب " نحن والتراث " .

هذه إذن الدراسات التى عنيت بقراءة محمد عابد الجابرى ، وبحثت فى أساسياتها المنهجية والرؤيوية المعرفية والإيديولوجية . .كما لاحظنا فهى تختلف عن بعضها البعض بسبب اختلاف أصحابها ، وفهمهم لنقد النقد ، ومكانتهم داخل الثقافة العربية المعاصرة . والجابرى بدوره كان قد أشار إلى أنه لايستطيع أن يكشف بصفة كاملة منهجه ، وأنه ربما يكون من مهمة الدارسين أو المؤرخين الذين يستعرضون لما كتبه أن يفعلوا ذلك (١٥١) . وكما تعلمنا التفكيكية فإن النص القوى لابد من أن يثير تأويلات تبلغ حد الصراع فيما بينهما . ثم إن هؤلاء الذين ناقشوا قراءة الرجل لم يفعلوا ذلك من خارج دائرة المناهج القرائية والمستندات الإيديولوجية ، وهذا مايذكرنا بروايات نجيب محفوظ التى اختلفت حولها المناهج من ماركسية ووجودية وإسلامية وبنيوية ... إلخ ، وما كان لهذه المناهج أن تختلف لولا قوة نصوص نجيب محفوظ .

وربما لهذه الأسباب أعتبر محمد عابد الجابرى " طه حسين نهاية القرن" ، خصوصا وأن من أطلق عليه الوصف هو چورج طرابيشى أى أحد أكبر المختلفين معه (١٥٢) وقريبا من هذا يقول محمود أمين العالم : إن " عقلانية طه حسين تتسم برؤية شمولية وتقترب منها رؤية محمد عابد الجابرى الذى يغلب العقلانية السببية المحدودة (١٥٣)

وكما أن عبد الرازق عيد بدوره خصص جزءا من كتاب " أزمة التنوير "(١٩٩٧) للمقارنة بين طه حسين ومحمد عابد الجابرى . وفى الحق يظل طه حسين الغائب الكبير فى خطاب مفكرنا خصوصا فى كتاب " الخطاب العربى المعاصر " الذى عالج فيه فشل الخطاب العربى الحديث والمعاصر (النهضوى والسياسى والقومى والفلسفى)، ففى هذا الكتاب يبدو صاحب أحلام " مستقبل الثقافة فى مصر " وكأنه شخصية عابرة لم تقترب البتة من تلك الحقول (حقول الألغام) . ومن المؤكد أن الكتاب الجماعى حول " طه حسين العقلانية الديمقراطية الحداثة " من أهم مايمكن الاستئناس به على هذا المستوى . أجل قد يكون مفخرة أن يشبه مفكرنا بطه حسين لأن الأسئلة العميقة التى طرحها العميد لاتزال مطروحة - وبإلحاح - على الثقافة العربية المعاصرة ، لكن ثمة بون شاسع بينهما خصوصا وأننا نحدد هنا خطاب العميد بفترة الثلاثينيات التى ستشهد فشل خطاب الليبراليين العرب .

وفى نطاق رصد الفرق بينهما فإن أول ما يستوقفنا هنا هو أن مفكرنا لم يقترب البته من النص الدينى سواء بشكل مباشر أو مداور . وهذا مالا ينطبق على طه حسين فى كتابه " فى الشعر الجاهلى " (١٩٢٦) بشكل خاص أو كتب أخرى عالج فيها الموضوع مثل " خصام ونقد " . ولا أحد تخفى عنه الضجة التى أثارتها كتاباته التى جعلت المشايخ يطلبون بشنقه فى الأزهر ، والتى كادت أن تؤدى إلى أزمة سياسية عميقة ، لولا صلابة بعض دعاة تنوير العقل على الرغم من أن الهجمة تجاوزت فضاء الجامعة إلى " رجل الشارع " (١٥٤) . ومن هذه الناحية فقد وجهت لمشروع " نقد العقل العربى " انتقادات ، إذ يظل الوحى أو النص القرآنى غائبا داخل هذا النقد . يقول على حرب هنا : " والحقيقة أن الجابرى ينطق فى خطابه بأشياء ، ويسكت على أشياء . فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية ، ولكنه لايتطرق إلى خطاب الوحى الذى هو أهم مسكوت عنه عند الجابرى . وإذا كان نقد العقل العربى والإسلامى يتطلب تحليل الخطابات التى نشأت حول الخطاب المذكور ، فإنه يتطلب ، أيضا وخاصة تحليل هذا الخطاب ذاته ، بوصفه أصل الثقافة الإسلامية والأساس الذى انبنت عليه العلوم العربية والإسلامية على اختلافها " (١٥٥) . وكما أن مفكرنا حين يجعل من " عصر التدوين " (ما بين منتصف القرن الثانى ومنتصف القرن الثالث للهجرة) إطارا مرجعيا للثقافة العربية فإنه يضرب " صفحا

تامـا عن واقعة المصحف ، التى هى فى الواقع النموذج الأول والأهم والأبلغ دلالة لكل عملية تدوين لاحقة ، فإنه بحكم تأخيره " عصر التدوين " قرنا كاملا عن زمنه يجد نفسه مضطرا إلى أن يسكت سكوتا تاما عن كتب القراءات وكتب التفسير التى كانت لها أسبقية أكيدة فى الظهور " (١٥٦) . من البين إذن أن استراتيجيته النقدية قائمة على القفز على الواقعة القرآنية (١٥٧) . تلك الواقعة التى اختار نصر حامد أبو زيد أن يدرسها اعتمادا على منهجية " تحليل الخطاب " (١٥٨) . وبما أن مفكرنا واحد من الذين لايريدون ترك البياضات فى كتاباتهم فإنه يحاول أن يظهر بمظهر المنسجم من ناحية الموقف من الوحى والخطاب الدينى عموما . يقول فى حوار أجرى معه تحت عنوان " فى قضايا الدين " : " ولذلك أرى أن نقد التراث أغنى أنواع الفهم التى كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم هو ما يجب أن نشغل به ، أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية ، فهذا ليس من مهمتى فلست مصلحا دينيا ولا صاحب دعوة ولا لدى رغبة فى إنشاء " علم كلام " جديد ، إن اتجاهى ومجال تحركى هو "نقد العقل" " نقدا إيستمولوجيا وبطبيعة الحال فهذا لايقوم مقام أنواع النقد الأخرى ولا يلغيها وإنما لكل مجال واتجاه اهتمامه " (١٥٩) . ولذلك نقول بدورنا لم يضطهد مفكرنا على نحو ما حصل لأدونيس ، ولم يحرق كتاب من كتبه كما جرى لمحمد أركون فى الكويت ، ولم يحاكم ويهدد بالقتل وينفى بالتالى إلى خارج بلده على نحو ماجرى لنصر حامد أبى زيد الذى أشرنا إليه قبل قليل . ومن ثم كان مشروعه عنوانا على " التوافق التاريخى " . من البين أن موقف مفكرنا من الدين واضح وجلى ومحسوم . ويبقى علينا أن نسأل حول طبيعة فهمه للدين . وفى هذا الصدد لا نظفر بإجابات كثيرة لكنه أشار ذات مرة إلى أن النقد الذى يمكن أن يوجه إليه من هذه الناحية هو أنه سنى باعتبار أن المغاربة جميعهم ينتمون إلى مذهب السنة (١٦٠) . ويمكن أن فهمه للدين لايخلو من نظرة " عقلانية " يمكن أن نستخلصها من قوله هذا : " وإذا كان لابد تحديد موقف شخصى من هذه القضية [ضرورة الروحانية] فإننى لا أتردد فى القول : إذا كانت الروحانية تعنى اللاعقلانية فأنا أرفضها ، وإذا كانت تعنى الخضوع لسلطة الكنيسة فأنا أقع خارج هذا المعنى لأن الدين الذى أدين به ليس فيه كنيسة ولا ما يشبهها . أما ما يبقى بعد هذا وذاك ، وهو كثير ، فهو بالنسبة لى قابل للحوار " (١٦١) .

وإضافة إلى ما سلف هناك الموقف من الغرب الذى يثبت بدوره الفرق الكبير بينهما . فصاحب "الأيام" كان ينظر إلى الغرب نظرة موحدة لاتميز بين وجهه الثقافى الحضارى ووجهه الاستعمارى الإمبريالى ، وهو الموقف الذى لايزال يدافع عنه بعض أحفاده . أما مفكرنا فإن موقفه القومى بارز ، ولذلك ليس غريبا أن يكون من القائلين ب" الأمن الثقافى" و "الاستقلال التاريخى للذات العربية" ... إلخ إلا أن مثل هذه الدعاوى لاتجعل مفكرنا يقطع مع الحداثة ، لكن فى إطار من "الانتظام داخل التراث" من أجل "استعادة العقلانية النقدية" كما لاحظنا فى أثناء المقارنة بينه وبين عبد الله العروى .

ثمة فرق إذن بين مفكرنا وطه حسين ، وهو فرق كبير ويمس جذر التشبيه ذاته بينهما ، خصوصا حين نحاول أن نجعل من طه حسين سقفا لايمكن تجاوزه ومفكرنا بدوره لايخفى أن إشكاليته ليست هى إشكالية طه حسين ، ولقد أشار ذات مرة إليه لكن ليبرر كثرة مايكتب عنه (أى الجابرى) وليخلص إلى أن ما وقع نسيانه هو أن جميع الذين كتبوا وهاجموه (وهو ماشكل مكتبة قائمة بذاتها وقتذاك) قد طواهم النسيان أما طه حسين فباق (١٦٢) .

ويظهر لنا أن الأقرب من أن يقدم لنا صورة مركزة حول مشروع "نقد العقل العربى" هو المفكر الجزائرى المعروف محمد أركون ، فالوقوف عند أهم مرتكزات قراءته للتراث كفيل بإضاءة مشروع مفكرنا . فهما يشتركان معا فى استراتيجية النقد بمعناه الفلسفى الاصطلاحى المعاصر ، وليس بمعناه التجريحى ؛ مثلما يشتركان فى محاولة دراسة " العقل العربى ومستوياته " الخطابية " . وهل من باب المصادفة أن يظهر كتاب كل واحد منهما حول "نقد العقل العربى" خلال عام واحد (١٩٨٤) ، الأول تحت عنوان "تكوين العقل العربى" والثانى تحت عنوان "نحو نقد للعقل الإسلامى" الذى سينقل إلى العربية بعد عامين تحت عنوان "تاريخية الفكر العربى الإسلامى" . وفى البداية لقد أغرى هذان الإصداران الكثيرين بالجمع بينهما ، لكن فيما بعد سوف يتضح الفرق بينهما .

أجل إنهما يشتركان فى الانتماء للفضاء المغاربى بما أتاحه لهما . ولسواهما . من انفتاح على الثقافة الأوربية ومنها الفرنسية بشكل خاص . ومن ثم اختار محمد أركون أن يفيد من مناهج متعددة فى حين اختار صاحب "نحن والتراث" أن يكتفى بـ "التحليل الإبستمولوجى" مع توظيف بعض المفاهيم التى لاتخل بالإطار العام لهذا

التحليل . كما أنه يتقاطع مع مفكرنا في التأكيد على ضرورة الموقف الفلسفي في نقد التراث ؛ إلا أنه لايخفي شعوره بصعوبة إدخال هذا الموقف إلى الساحة الثقافية العربية (١٦٣) ، ويمكن أن نرد ذلك إلى مايسعى إليه من خلال هذا النقد . وإذا كان مفكرنا يدعو إلى "تدشين عصر تدوين جديد" ، فإن محمد أركون يؤكد ضرورة "التحرير الفكري" من أجل التخلص مما يسميه "إيديولوجيا الكفاح Idéologei de combat التي هيمنت على الفكر العربي في أثناء مناقشة القضايا المصيرية والحاسمة مثل النهضة والثورة... إلخ . فهو يتصور أن ماينقصنا هو هذا التحرير ، ويضيف إذا ما لم يحصل هذا التحرير استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويا وأن تحل محل الإيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها . فنحن . كما يواصل . بلغة مترجمة المحنك هاشم صالح . لسنا مهيئين حتى الآن للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر المتمثل في قراءة نقدية – تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي (١٦٤) وفي مقابل ذلك يرى أنه بدلا من تحرير التراث ، أو زيادة الوعي التاريخي به ، يزداد العمى ويعم الاستلاب (١٦٥) . ومن هذه الناحية يذهب إلى أن التلاعب بالنصوص والآيات والأحاديث يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة ، مثلما يعني تأجيل نقد التراث الإسلامي من الداخل إلى مالا نهاية (١٦٦) . فالتراث – كما يحسم – في حاجة إلى " تهوية " ولابد من أن نسأل السؤال حول مرتكزات هذه التهوية ؟ من هنا كان مطلب " التحرير الفكري " (السابق) مجرد تمهيد لكي تتحقق هذه التهوية ، لكن – وهنا موطن الفرق الشاسع مع الجابري – في ضوء ماخضع له التراث المسيحي على مدار ثلاثة قرون (١٦٧) وعلى الرغم من إقراره بـ " التواصل المستحيل " ، بسبب الإطار الواحد للتصور والإدراك في كل الغرب تجاه مايتعلق بالإسلام ، فإنه يدافع عما يسميه بـ " الفضاء الإغريقي السامي " (١٦٨) . فهو لا يرفض الغرب ، وليس غريبا أن يدعو إلى " عدم تجريم الغرب والسقوط في أحضان الخطاب الضد – كولونيالي وإعفاء أنفسنا من المسؤولية" (١٦٩) ، وليس غريبا أيضا أن " ينتمي الإسلام إلى الغرب لا إلى الشرق على عكس ما يتوهم الكثيرون " (١٧٠) ، وأن " الشرق الحقيقي هو الشرق الأقصى المتمثل في الصين واليابان والهند ، هناك توجد مرجعيات ثقافية مختلفة عن المرجعية الغربية، أي عن الفكر الإغريقي والديانات التوحيدية " (١٧١) . ومن البين إذن أن تقلقه الصورة التي يرسمها الغرب للإسلام من خلال الكتابات الصحفية السريعة التي تركز على العنف السياسي والأصولية ... ربما في هذا النطاق فهمنا قوله إن الإسلام يسمح بالعلمنة والحرية وبالتمييز بين الدين والسياسة (١٧٢) .

لقد تعمدنا ، فيما سبق ، التركيز على كتابه " قضايا فى نقد العقل العربى " (١٩٩٨) ، لأنه يتمحور حول سؤال " كيف نفهم الإسلام اليوم ؟" ، ولأنه يكشف - من خلال محاولة الإجابة على هذا السؤال - أن المخاطب هو الغرب الذى يدير ظهره لهذا الإسلام . غير أن ماسبق ذكره لايكشف عن نوع الإعجاب المطلق بالغرب . فمحمد أركون لا يزال يجابه الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية (المسيسة) المتواصلة حتى الآن ، ويأخذ عليها عدم إفادتها من المنهجية الغربية الحديثة (فى أثناء دراسة الذات الإسلامية) خصوصا وأن هذه المنهجية أثمرت كثيرا فى دراسة قضايا الغرب . وفى هذا النطاق لاينبغى أن نتغافل أيضا عن إعجاب هذا المفكر بالمؤرخ والفيلسوف مسكوية الذى كرس له كتابه الأول " الأنسية العربيــة فى القرن الرابع الهجرى" (بالفرنسية، ١٩٧٠) ، وإعجابه بشخصيات " تراثية " أخرى كالجاحظ وأبى حيان التوحيدى ... إلخ . وفى الحق فإنه لا يخفى إعجابه بالتراث العربى الإسلامى، ويتصور أنه تراث ثقافى وعقلى غنى جدا (١٧٣) ، وأننا نجهل هذا التراث .

وفى ضوء هذه الاستراتيجية يقطع على نفسه معانقة قارة التراث . وضمن هذه الاستراتيجية يتأكد أيضا ما يسميه الفكر النقدى الذى يدافع عنه فى كتاباته وحواراته . وكما أثبتنا سابقا فإن النقد لا يرتبط ، بالنقض ، يوضح أركون هذه الفكرة قائلا : " فالدراسة النقدية والعلمية للتراث هى وحدها القادرة على كشف جوانبه الإيجابية وتبيان قيمته الحقيقية ، وفتح الطريق لتجاوز سلبياته التى لاتزال تعيق نهضة العرب والمسلمين عموما " (١٧٤) . ثم إن سؤال القراءة يقع فى قلب المشروع الأركونى النقدى ، وكما أن سؤال كيف نقرأ التراث ؟ وكيف نعيد قراءته ؟ "كفيل - فى نظره - بأن يعفينا من الاكتفاء بجرد التراث - ولو جردا شاملا - أو الوقوف منذهلين أمام غناه (١٧٥) . وفيما يتعلق بهذه القراءة فإنه لايتقوقع فى دائرة المعالجة الإستمولوجية كما يفعل مفكرنا ، فمنهجيته متعددة . وفى هذا الصدد يمكن التأكيد على إفادته من اللسانيات منذ بدايات مشروعه. وفى كتيبه الصغير " الفكر العربى " (بالفرنسية. ١٩٧٥) ، الذى يعرض فيه لتاريخ هذا الفكر منذ العصر الجاهلى حتى العصر الحديث ، يتطرق إلى أهمية اللسانيات . وفى هذا الكتيب يؤكد أيضا على أهمية اللسانيات التى تفتح آفاقا رحبة مخالفة للدراسات الفيلولوجية الكلاسيكية التى لاترى فى النص إلا معنى واحدا ،

مثلما يشير إلى أن القرآن اعتمد "الوعى اللسانى" من أجل تدشين وعى دينى جديد ، وأن القرآن كان كلاما قبل أن يستوى فى نص مكتوب ، وأن الفكر العربى وجد نفسه منغلقا أكثر فأكثر فى مسلمة الحقيقة الوحيدة الخالدة فى القرآن (١٧٦) ... واللافت للنظر أن الرجل على الرغم من إقامته فى فرنسا ، ومباشرته للتحولات الفكرية الحاصلة فيها بعد سنى الخمسينيات والستينيات ، فإنه لم ينبهر بالبنيوية على نحو ماحصل للكثيرين . فهو يشير إلى أهميتها المعرفية مثلما يشير إلى أنها مثلث جوابا على التطور السريع الذى طرأ على الأنظمة الكبرى للاقتصاد الصناعى ورد فعل ضرورى ضد قرون عديدة من ممارسة النزعة الإبستيمولوجية وكتابة التاريخ الخطية ...إلخ . وبالجملة أنها كانت مرحلة لابد منها من أجل تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات . إلا أنها بدورها - كما يواصل قائلا - استبعدت معطيات في أثناء التحليل مثل سحر الرجال القطام وجاذبيتهم وإلهام الخلاقين والمنحنيات والأقواس الشخصية للحياة ومتعة النص والقوة الإيحائية المثيرة للنص (١٧٧) . ولذلك فإنه لم يتقوقع فى دائرة البنيوية فى صيغتها التحليلية الصارمة كما سنلاحظ بعد قليل . غير أنه أفاد كثيرا من المناخ المنهجى البنيوية ، مما جعل مترجمه هاشم صالح يشبه الدور الذى قام به على صعيد تفكيك الفكر الإسلامى بما قام به ميشال فوكو على صعيد الحفر فى أنظمة الثقافة الأوربية . وكما لاينبغى أن نتغافل عن تثمينه للأعمال الأنثروبولوجية لكلود ليفى ستراوس ومدى أهميتها على مستوى دراسة الإسلاميات الكلاسيكية ، ويمكن أن نشدد هنا على توظيفه لمفاهيم مثل الأسطورة (بغير معناها اللغوى العربى) والبنية الأسطورية (للقرن) والمتخيل والمخيال والرمز ... إلخ وفى السياق نفسه يفيد صاحب "الإسلاميات التطبيقية " من مناهج ومعارف أخرى مثل علم التاريخ (كما تمارسه الحوليات منذ فترة الثلاثينيات) والإثنولوجيا وعلم النفس التاريخى والسوسيولوجيا التاريخية وفلسفة العلوم (١٧٨) . وبما أن ما يهمنا هو أن نتبين نقاط التلاقى والافتراق بين محمد أركون ومحمد عابد الجابرى فإنه يمكن أن نثبت خلاصة ماتوصل إليه على حرب فى أثناء المقارنة بينهما على هذا المستوى ، وحتى إن كان هذا الأخير لايخفى تحيزه لأركون فإنه يقول : "بالإجمال يمكننى القول فى ختام هذه المقارنة أن أركون هو أكثر توغلا من الجابرى فى الكشف عن طبقات النصوص وأشد تعرية لما يدور فى باطن العقل الإسلامى من الآليات اللاشعورية واللامعقولة غير أن الجابرى هو أكثر منهجية وتركيزا من أركون ، وأكثر عناية بالفرز والتصنيف ، وأكثر

اهتماما بترتيب المقدمات واستخلاص النتائج ، أى أكثر ميلا إلى التنظير والتأصيل ، معتمدا فى ذلك على المنهجية الإبستمولوجية بمختلف تلاوينها وتطبيقاتها" [١٧٩] .

إجمالا إن البرنامج الأركونى - كما يشرحه صاحبه - يتوخى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التى أنتجها العقل الإسلامى ضمن الإطار الميتافيزيقى والمؤسساتى والسياسى الذى فرض عن طريق الظاهرة القرانية والظاهرة الإسلامية [١٨٠]. إضافة إلى أن قراءته تتوخى تجديد الفكر الإسلامى اعتماداًعلى التراث ، وذلك عن طريق البحث فى"اللامفكر فيه" (Impense) الذى يمثل أوسع مجال فى التراث [١٨١] . من هنا اهتدى إلى نقد العقل الإسلامى " اعتماداً على منظور تحليلى تفكيكى ونقد إبستمولوجى لمبادئ هذا العقل وآلياته ومقولاته . ويهمنا هنا أن نركز على اقترابه من اللغة الدينية ومحاولته موضعة الوحى ضمن التاريخ والبحث فى مستويات هذا الوحى اللغوية والثقافية والاجتماعية ، أى تطبيق المنهج النقدى على المضامين الأكثر قداسة . إنه يعكس :الراديكالية الإبستمولوجية" التى يشرحها مترجمه بأنها الذهاب إلى عمق الأشياء أو إلى جذور المشاكل المطروحة وعدم الاكتفاء بمسها مسا خفيا أو سطحيا[١٨٢] . ولذلك مال على حرب وأدونيس إلى منهجية أركون ، وفضلوا بالتالى مشروعه على مشروع مفكرنا. وأما محمد أركون فحتى وان كان يتصور أن محاولة الجابرى من أهم المحاولات الموجودة فى الساحة العربية فانها لاتكفى ولا تشفى الغليل[١٨٣] .ويضيف أنه فضل التحدث عن "نقد العقل العربى" بدلا من " نقد العقل الإسلامى" ، لكى يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة فى المجالين الدينى والسياسى [١٨٤] ومن هنا فإن مفكرنا ، وبحكم موقفه من الدين كما تعرضنا له سابقا ، فإنه يرى أن ما يقوم به أركون هو ضرب من علم الكلام [١٨٥] أو لنقل "تيولوجيا جديدة" مع نصر حامد أبى زيد فى دراسة له حول خطاب الرجل [١٨٦] . وأما أركون فيتصور أن مشروع مفكرنا يدخل فى نطاق مايسميه بـ "الاستهلال الإيديولوجى" التراث ، لأن صاحبه فى هذا الأخير عما يجيب على أسئلة الحاضر [١٨٧] . وهو ما قد تحدثنا عنه سابقا تحت تسمية " البناء الإيديولوجى" .

والنقطة الأخيرة التى يمكن أن نختم بها دراستنا لقراءة مفكرنا للتراث تتعلق بمدى تغييبه للنقد والبلاغة فى أثناء دراسة النظم المعرفية للعقل العربى . أجل إنه قطع على نفسه . فى مقدمة الجزء الأول من مشروعه - التقيد بالتحليل الإبستمولوجى بدلا

من التحليل الإيديولوجى الذى مارس عليه تأثيرا فى "نحن والتراث" ، أو التحليل الأنثروبولوجى الذى يطالبه به البعض . ومن هذه الناحية فهو يظل وفيا للمعالجة الإبستمولوجية سواء من حيث الخطوات التى يرسمها لقراءته أو من حيث النتائج التى يتوصل إليها . وكما أنه لايمكن أن نكلف هذا المفكر أو ذاك بهذا المجال أو ذاك ، فلكل مجاله الذى لايلغى المجالات الأخرى . ولكن حين يتعلق الأمر بمحاولة دراسة بنية العقل العربى هل يمكن أن نتغافل عن الأسس المعرفية للخطاب النقدى القديم ومدى إسهامه على مستوى صياغة الإشكاليات الكبرى لهذا العقل ، خصوصا وأن هذا الخطاب يتداخل - عبر علاقات التناص الموجبة - مع الأنماط الأخرى المشكلة للتراث . فهذا الخطاب لم يكن ينفصل عن علم الكلام والفلسفة والنحو ... إلخ وهى القطاعات التى يعتبرها مفكرنا منتمية لـ "الثقافة العالمية" والتى يقول فى مقدمة " تكوين العقل العربى " إنه اختار أن يتناولها بـ "وعى" .

لقد أجمعت جل الدراسات التى عنيت بمشروع "نقد العقل" أن الأساس الإبستمولوجى لهذا النقد جعله لايلتفت إلى اللاعقل (أو "غاية اللاعقل" بتعبيره) الذى يقبع داخل العقل . ففى تقييمه ثمة تصور معين لعقل اعتبره أزليا ومطلقا بحيث ينتج منه تفوق على من ابتعد عنه (١٨٨) . من هنا كان الضحية فى " تكوين العقل العربى " ، هو الخيال الرمزى ، ومن هنا كان أيضا تحقير رسوم المخيله (١٨٩) . وهو التحقير الذى سيتواصل فى "بنية العقل العربى" على مستوى القطيعة بين اللوغوس والميتوس . وعلى ذكر هذا الكتاب فإنه يمكن أن نثبت نصا يعكس موقفه من دائرة الخيال وسند الفن ، وليس من خلال الأدب فى حد ذاته يتقوم عليهما وإنما من خلال صلة هذه الدائرة والسند بأحد أنظمة المعرفة التى يحللها وهو العرفان . يقول فى إطار حديثه عن الاتجاهات العرفانية التى تعنيه : "إن هذا يعنى أن المظاهر الوجدانية الأخرى التى يؤول أمرها الإحساس الفنى أو التجارب الذوقية المختلفة التى تدخل فى دائرة الفن هى مظاهر تقع خارج موضوعنا ، وهى ليست من العرفان ، بمعناه الاصطلاحى ، فى شئ . نعم إن كثيرا من الأدبيات الصوفية تعرض علينا صورا أدبية فنية عالية المستوى ، ولكن مايهمنا نحن هنا ليس الصورة الفنية التى يعبر بها " العرف " عما يسميه المتصوفة بـ " المواجد" بل يهمنا مضمونها . أعنى الأفكار والنظريات التى تصدر عنها ونوع الاستدلال الذى ينتجها أو يبررها . والعرفان ، بالتعريف ، هو المعرفة وليس

الفن "(١٩٠) . لقد تعمدنا استحضار هذا النص على طوله لما ينطوى عليه من تصور " آلى " لا يراعى " مساحة الرؤيا " التى هى قرينة " الحجب " (الأنطولوجى) المرتبط باللغة ذاتها ، ومما يجعل مفكرنا يستبعد " قارة التأويل " التى هى مرتكز وجودى للغة المتصرفة . إن مسألة " التصوير الفنى " عند مفكرنا لا يمكن مناقشتها من خارج دائرة تصوره لعلاقة اللغة بالفكر (١٩١). ومن هذه الناحية فإنة لا ينبغي أن نتغافل عن المنهجية الإبستمولوجية التى يستند اليها والتى تؤطر هنا تصورة لطبيعة هذه العلاقة ، ومن الطبيعى أن تجعله هذه المنهجية يميل الى الاستدلال البرهانى بدلا من الاستدلال البيانى ؛ بل إنه يأخذ على خطاب العربى أنه ذو طبيعة لغوية بيانية وليس ذا طبيعة فكرية منطقية(١٩٢) ولذلك فإنه لم ير فى "التصوير الفنى إلا مظهرا من " القمع الإبستمولوجى الذى يقوم علية الاستدلال البيانى . ويشرح هذا "القمع "بالاخلال الحاصل على مستوى التوازن بين الألفاظ والمعنى " فتارة تكون الألفاظ فى العبارة أقل من المعنى بحيث تترك للسامع مهمة تكميله من عنده ، وتارة يكون العكس بأن يصاغ المعنى الواحد عبر عدة ألفاظ داخل العبارة الواحدة فيجد السامع نفسه أمام فائض من الألفاظ يقدم نفسه كتعويض عن فقر المعنى " (١٩٣) . وفى السياق نفسه فإن مفكرنا لايشير إلى كتاب " التصوير الفنى فى القرآن " لسيد قطب إلا لكى يؤكد فكرة "القمع الإبستمولوجى" دون أن يلتفت إلى أفكار كثيرة وردت فى هذا الكتاب القيم وعلى رأسها – فى نظرنا – أن النص القرآنى ذاته يقوم على التصوير الفنى ، بل إن هذا التصوير هو المهيمن فيه بنسبة ثلاثة أرباع من ناحية الكم مقارنة مع الجانب التشريعى وبعض مواضع الجدل وقليل من الأغراض الأخرى التى تقتضى التقدير الذهنى المجرد (١٩٤) . ولعل هذا مايقودنا أيضا إلى مسألة "التحليل الأدبى" للنص القرآنى ، وهذه نقطة أخرى يمكن إدراجها ضمن "القفز على الواقعة القرآنية" فى مشروع " نقد العقل العربى " .

فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان ، وإنما برطوبة الخيال أيضا وجموحه واتساعه الخلاق كما يقول محمد أركون ؛ والعقل والخيال ملكتان تتداخلان بشكل مترابط ومتساو فى كل مجالات المعرفة ، وليس شيئين متضادين أو متنافيين أى ينفيان بعضهما بعضا . وهذا مالا تفعله الوضعية المتطرفة والتكنوقراطية التى سادت فى الغرب منذ القرن التاسع عشر . وما يأخذ على مفكرنا هنا هو عدم انفتاحه ، فى

تصوره للعقل ، على التحولات الجذرية التي حصلت بخصوص هذا التصور في النصف الثاني من القرن العشرين خصوصا مايعرف بـ " الفكر المركب" عند إدغار موران الذي يعد أحد أهم المطورين لأبحاث غاستون باشلار . كما أنه لايعود إلى ماقبل سقراط في أثناء الحديث عن الفلسفة اليونانية ، إلى تلك "النماذج الصافية" و " جمهورية العباقرة " التي تمتد من طاليس إلى سقراط كما يقول نيتشه (١٩٥) .

ولكن السؤال الذي يمكن أن نطرحه الآن هو التالي : هل بالفعل استبعد مفكرنا الخطاب النقدي والبلاغي عن مجال تحليله الإبستيمولوجي ؟ يبدو لنا أنه لم يفعل ذلك لكن ليس من منظور الخطاب النقدي الأدبي ذاته وإنما من خلال الأساس المعرفي لهذا الخطاب ومدى انصهار هذا الأساس ضمن بنية العقل العربي وخاصة من خلال مبحث البيان . وأما النقد الذي يمكن أن يوجه لمفكرنا هو أنه كان بإمكانه - أو بالأحرى تلامذته - أن يلتفتوا إلى إسهامات الناقد حازم القرطاجني . وكما لاحظنا سابقا فإن مفكرنا انتهى - في مختتم " بنية العقل العربي " - إلى تبني عقلانية الغرب الإسلامي على نحو ماتجسدت في نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون وحازم القرطاجني بدوره دشن خطابا جديدا في النقد الأدبي وينتمي إلى الفضاء نفسه (الغرب الإسلامي) ، ولايخرج عن الإطار الزمني الذي يحصر داخله مفكرنا "العقلانية النقدية " أي مابين القرنين الخامس والثامن للهجرة . لقد عاش هذا الناقد الجليل في القرن السابع للهجرة ، وأفاد من الفلسفة في تعضيد الأساس الإبستمولوجي لخطابه النقدي . ويشير ، في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء " ، إلى علم البلاغة ، الذي يدرج ضمنه موضوعه ، ويخصه بـ"العلم الكلي" (١٩٦) ويهمنا أكثر أن بلاغته معضودة بالأصول المنطقية والحكمية (١٩٧) وبالآراء الفلسفية الموسيقية وغير ذلك (١٩٨) . وكما أنه أفاد ، في علمه هذا ، من الفلاسفة المسلمين حتى وإن كان هؤلاء لم يدرسوا الشعر لذاته ولم يخصوا له كتابات مستقلة سوى بعض الشروح على كتاب "فن الشعر" لأرسطو أو بعض الرسائل القصيرة . لقد عدوا الخيال مصدرا الشعر ، لكنهم شددوا على العقل - القوة الناطقة النظرية) الذي يستطيع الوصول إلى المعرفة اليقينية . وكما أن العقل يضبط القوة المتخيلة (الخيال) من حيث هي قوة نفسانية غير عاقلة في ذاتها ، ويضبطها من ناحيتي المعرفة والأخلاق لأنها قاصرة في هذين المجالين (١٩٩) . ومن ثم كان الشعر ، عندهم ، فرعا من فروع المنطق وقياسا من

أقيسته . لقد انخرط حازم القرطجانى فى هذا المناخ الفلسفى . ويبدو لنا أنا الناقد المصرى جابر عصفور من الذين عالجوا هذا الموضوع بتفصيل فى كتابيه "الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى عند العرب (١٩٧٤) و"مفهوم الشعر - دراسة فى التراث النقدى " (١٩٧٨ [٢٠٠] . إلا أن ما ينبغى أن نلتفت إليه هنا، ونحن نسعى إلى موضعة خطاب حازم القرطاجنى ضمن عقلانية محمد عابد الجابرى، هو التأثير السينوى الكبير فى هذا الخطاب . فلقد أطلع صاحب "المنهاج" على الجهد الأرسطى من خلال شروح الفلاسفة المسلمين ؛ وأحال على هؤلاء وخاصة الفارابى وابن سينا ، وقد نقل عن الأول فى موضعين وعن الثانى فى أربعة عشر موضعا [٢٠١] ، أما الشرح الوسيط لابن رشد (فيلسوف أستاذ الجابرى) فهو (أى القرطاجنى) يغفل ذكره قصدا ولايحيل إليه كما يلاحظ محقق "منهاج البلغاء وسراج الأدباء " [٢٠٢] . إلا أن هذا لا ينفى أصالة حازم القرطاجنى خصوصا وأن الشعر لم يكن داخلا فى ميدان اهتمام ابن سينا الأصيل . وفى جميع الأحوال فإن " النسق الإبستمولوچى "لمفكرنا لايتماشى وفلسفة ابن سينا كما لاحظنا فى أثناء الحديث عن "نحن والتراث" ، وهو النسق نفسه الذى يتواصل فى مشروع " نقد العقل العربى" إذ السيونية فلسفة تلفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف [٢٠٣] . ويظهر أن المزج هو الذى فرض على حازم القرطاجنى معانقة ابن سينا دون سواه بسبب موضوع المحاكاة وما يقتضيه من تداخل مع التخيل والتخييل فى نطاق مبحث الخيال وصلته بالعقل . إن معالجة الخطاب النقدى ، فى نطاق دراسة التراث ، تقودنا إلى تصور مغاير للعقل ذاته وطبيعة العلاقة بين نظمه المعرفية . وهذا ما سنحاول أن نعالجه فى الفصل الأخير الذى خصصناه للمشروع الثقافى والإيديولوجى لمحمد مفتاح الذى مال بدوره للغرب الإسلامى ، لكن فى نطاق تصور مرن للعقل . وأما الفصل التالى فسنعالج فيه القراءات التى تدخل فى نطاق " الجرجانية الجديدة " .

هوامش الفصل الثانى

(١) عبد السلام بنعبد العالى: "التراث والهوية – دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب" . دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ١٩٨٧ ص ٧ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٨ .

(٣) عبد الله العروى : الإيديولوجية العربية المعاصرة . المركز الثقافى العربى . الدار البيضاء / بيروت . ١٩٩٥ ، ص ٢٢ .

(٤) بيير بورديو : الرمز والسلطة . ترجمة عبد السلام بنعبد العالى ، دار توبقال . البيضاء . ١٩٨٦ . ص ٢٧ .

(٥) إبراهيم السولامى: الشعر الوطنى المغربى فى عهد الحماية، ص ٦٢ .

(٦) محمد عزيز الحبابى: من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، ص ١١ .

(٧) بنسالم حميش: معهد حيث هم. بيت الحكمة الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص ١٥٣ .

(٨) المرجع نفسه ص ١٤٨ .

(٩) عبد الله العروى: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص ٢١١–٢١٢ .

(١٠) بنسالم حميش: معهم حيث هم، ص ١٦٠ .

(١١) المرجع نفسه، ص ١٥٣ .

(١٢) مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابى الأدبية والفلسفية، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، ١٩٨٦ ، ص ١٢ .

(١٣) بنسالم حميش:معهم حيث هم، ص ١٥٥.

(١٤) د. كمال عبد اللطيف: درس العروى . فى الدفاع عن الفكر التاريخى . الحداثى سلسلة المعرفة للجميع ، العدد ١١، دجنبر ١٩٩٩. ص ٢٢ .

(١٥) عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخى. المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ، ١٩٨٥ ، ص ٥٨ .

(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٦ .

(١٧) المرجع نفسه، ص ٧٢ .

(١٨) د. كمال عبد اللطيف: درس العروى. ص ٢٩ .

(١٩) عزيز العظمة : التراث بين السلطان والتاريخ ، دار الطليعة، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠ ، ص ١٠٦ .

(٢٠) عبد الله العروى: الإيديولوجية العربية المعاصرة ، ص ١٧ .

(٢١) عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخى، ص ٤٥ .

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٨ .

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٤٣ .

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٢٢٦ .

(٢٥) عبد الله العروى : ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢، ص ١٩٥ .

(٢٦) عبد الله العروى : الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتانى، دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة الرابعة، ١٩٨١، ص ٦ .

(٢٧) عبد الله العروى : العرب والفكر التاريخى ، ص ٢٠٨ .

(٢٨) المرجع نفسه ، ص ٥٩ .

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

(٣٠) المرجع نفسه ، ص ٢٠٨ .

(٣١) د. كمال عبد اللطيف : درس العروى ، ص ٧٢ .

(٣٢) عبد السلام بنعبد العالى: قضايا الفكر العربى فى نهاية القرن/ آفاق ، عدد مزدوج ٦٣-٦٤ ، ٢٠٠٠ ، ص ٢٣ .

(٣٣) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣٤) عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخى ، ص ٤٤ .

(٣٥) لقد اثارت روايات عبد العروى أسئلة كثيرة خصوصا من ناحية ربطها باهتماماته التاريخية والفكرية، ولذلك هناك من يعتبره روائيا من "الدرجة الثانية". وللاطلاع على أسئلة الروائية أنظر: عبد الله العروى: الأفق الروائى (حوار) / مجلة الكرمل (مرجع سابق) ، صص ١٧٠-١٩٣ .
عبد الله العروى: التحديث والديموقراطية (حوار) / مجلة آفاق ، عدد مزدوج ٣ / ٤ ، السنه ١٩٩٢، ص ١٤٩-١٧٠ .

(٣٦) ظهرت هذه المناقشة فى أربع حلقات فى جريدة المحرر الثقافى (الدار البيضاء) من ١٥ ديسمبر ١٩٧٤ إلى ٥ يناير ١٩٧٥. وقد ظهرت فى كتاب "محاورة فكر العروى"، صدر عن المركز الثقافى العربى (٢٠٠٠) ، وهو المرجع الذى سنعتمد هنا .

(٣٧) محاورة فكر العروى ، ص ١٣٣ .

(٣٨) المرجع نفسه ، ص ١٣٢ .

(٣٩) المرجع نفسه ، ص ٩٧ .

(٤٠) عبد الكبير الخطيبي وتحديث الفكر العربي ، تقديم وحوار محمد نور الدين أفاية / الوحدة ، السنة الأولى ، العدد ٢ ، نوفمبر ١٩٨٤، ص ١٢٠ .

(٤١) الدكتور عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج ، دار العودة، بيروت (د.ت) ، ص ١٠ .

(٤٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٤ .

(٤٣) المرجع نفسه ، ص ٩ .

(٤٤) عبد الكبير الخطيبي : الآفاق الفكرية للمغرب، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي/ أقلام ، العدد ٤ ، أكتوبر ١٩٧٨ ، ص ٤٩ . وللإشارة فترجمة مقالات "لنقد المزدوج" جماعية ، وأدونيس هو مترجم هذا المقال .

(٤٥) عبد الكبير الخطيبي : النقد المزدوج ، ص ٢١ .

(٤٦) المرجع نفسه ، ص ١٤ .

(٤٧) مرحلة النقد المزدوج والكتابة الجديدة . حوار مع عبد الكبير الخطيبي / الثقافة الجديدة. السنه ١ ، العدد ٣، ربيع ١٩٧٥، ص ١٥ .

(٤٨) محمد عابد الجابري : مسار كاتب (حوار) / الكرمل (مرجع سابق) ، ص ١٦١ .

(٤٩) سالم يفوت : البحث الإبستيمولوجيا وآفاقه بالمغرب / الفكر الفلسفي بالمغرب (جماعي) . جامعة محمد الخامس. الرباط. ١٩٩٣. ص ٧١ ص ٧٤ ص ٧٦ .

(٥٠) محمد وقيدي: مهام الإبستمولوجي/إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (جماعي). دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ١٣ .

(٥١) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، ص ٣٦ .

(٥٢) محمد عابد الجابري: مسار كاتب/ الكرمل، ص ١٥٧. والمهدي بن بركة (١٩٢٠-١٩٦٥) زعيم مغربي سياسي معارض تعرض لأبشع عملية قتل في القرن العشرين، وعرف بميولاته الرياضية أيضا. أنظر في هذا الصدد: يحيى بن الوليد: خطاب المثقف قراءة في فكر المهدي بن بركة / جريدة اتحاد الاشتراكي ، الملحق الثقافي ، ٣ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(٥٣) المرجع نفسه، ص ١٥٨ .

(٥٤) يحيى محمد: الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي /الفكر العربي، العدد ٧٩، ١٩٩٤ .

(٥٥) أنظر : زكريا عباس داود: الجابري تجاهل الشيعة فكرا وتاريخا/ البصائر، العدد ١١، ١٩٩٣ .

(٥٦) علي حب الله: قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، دار الحجة البيضاء . بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٣٤ .

(٥٧) جورج طرابيشي: نظرية العقل دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص ٨ .

(٥٨) هشام غصيب: هل هناك عقل عربي؟/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص ١٢ .

(٥٩) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ١٩٩٧، ص ٢٠١ .

(٦٠) إبراهيم محمود :البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع. دمشق، ١٩٩٤ ، ص ٢٠٥

(٦١) محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث، المركز المثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٣٣ .

(٦٢) التراث وإعادة بناء الذات العربية، حوار مع المفكر المغربي محمد عابد الجابري/ دراسات عربية ، السنة ٢٨، آذار . مارس ١٩٨٢، ص ١١١-١١٤ .

(٦٣) جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقي، لندن ، ١٩٩٣ ، ص ٦-٧ .

(٦٤) المرجع نفسه، ص ٦ .

(٦٥) جورج طرابيشي: المثقفون والتراث، دار الساقي لندن، ١٩٩٣، ص ٢٦ .

(٦٦) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مؤسسة بنشرة، الدار البيضاء، ١٩٨٩، ص ١٣٢-١٣٣ .

(٦٧) محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث، ص ١٥ .

(٦٨) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٦ .

(٦٩) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ٣٤٧ .

(٧٠) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د.ت)، ص ٥٥٢ .

(٧١) محمد عابد الجابري : العصبية والدولة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤، ص ٤. وأنظر أيضا: ص ١٩٢، ص٢٤٢، ص ٢٤٣ .

(٧٢) على أومليل: الخطاب التاريخي . دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء القومي، (د.ت) ، ص ١٩٧ .

(٧٣) محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، ص ١٢ .

(٧٤) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٧٣ .

(٧٥) فدراسة حول الفارابى . مثلا . كان قد شارك بها فى مهرجان بغداد حول الفارابى (أكتوبر ١٩٧٥). ونشرها بمجلة أقلام (مارس ١٩٧٦). وكان البعض قد التفت إليها. أنظر محمد الوزاد: هوامش على مشروع قراءة الجابرى للفارابى/الثقافة الجديدة، العدد ١٠-١١. ١٩٧٨، ص ١٨١-١٩٢ .

(٧٦) محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥،ص ١٠ .

(77) ABDELLAH LAROUI: Épuisses Historiques. Centre Culturel Arabe, casablanca, 1993, p 15.

(٧٨) محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ١١ .

(٧٩) المرجع نفسه، ص ١٩ .،

(٨٠) المرجع نفسه، ص ١٤ .

(٨١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(٨٢) المرجع نفسه، ص ١٥ .

(٨٣) أنظر: الماركسيه والتراث العربى الإسلامى، مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزينى، جماعى، (مرجع سابق) .

(٨٤) محمود أمين العالم: الوعى والوعى العربى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، ص ٨١-٨٢ .

(٨٥) أنظر: تركى على الربيعو: المسكوت عنه فى الخطاب النقدى عقلية تآمرية واتهامات؟/نزوى، العدد ٢٧، يناير ١٩٩٩، ص ٤٨-٥٧ .

(٨٦) الطيب تيزينى: على الاستشراق الغربى إلى الاستغراب المغربى، دار المجد، دمشق، ١٩٩٦، ص ٥ .

(٨٧) المرجع نفسه، ص ٧٢ .

(٨٨) هشام غصيب: هل هناك عقل عربى؟، دار التنوير العلمى، عمان، ١٩٩٣، ص ١٦ .

(٨٩) المرجع نفسه، ص ٢٣ .

(٩٠) المرجع نفسه، ص ١٨٧ .

(٩١) حوار مع محمد عابد الجابرى، جريدة الاتحاد الاشتراكى، ٨ مايو ١٩٩٧ (هناك طابع لاعقلانى فى خطاب الاتهام العربى) .

(٩٢) محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ١٩ .

(٩٣) المرجع نفسه، ص ١١-١٢ .

(٩٤) يترجم نصر حامد أبو زيد هذا المصطلح ب"المغزى" بدلا من "الدلالة"، وهى الترجمة التى نميل إليها هنا حتى وإن كان مفهوم "الدلالة" فى قراءات جابر عصفور لا يخلو من مغزى تأويلى. أنظر: د.نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى. سينا للنشر، القاهر، ١٩٩٢، ص ٢١٧ .

(٩٥) جابر عصفور: قراءة فى التراث النقدى، مؤسسة عيبال، ١٩٩١، ص ٥٢-٥٣ .

(٩٦) محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٥ .

(٩٧) المرجع نفسه، ص ٦ .

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٣٣ .

(٩٩) المرجع نفسه، ص ٣٤ .

(١٠٠) المرجع نفسه، ص ٥٢ .

(١٠١) أنظر: كيت سوبر: الماركسية والتفكيكية، ترجمة سعدى عبد اللطيف/ ما بعد الماركسية (جماعى)، المدى ، ١٩٩٨ .

(١٠٢) أنظر: عبد الرزاق الداوى: نموزج لفهم السيرورة فى الفلسفة المعاصرة . القطيعة والتناقض والسيرورة عند لويس التوسير /التحقيب (جماعى)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٧، ص ٢٩-٤٠ .

(١٠٣) سالم يفوت: البحث الإبستمولوجى وافاق بالمغرب/الفكر الفلسفى بالمغرب، ص ٧٥ .

(١٠٤) محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ١٩ .

(١٠٥) محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ص ١٩١ /

(١٠٦) المرجع نفسه، ص ١٠ .

(١٠٧) سيار جميل: الرؤية المختلفة . قراءة فى منهج محمد عابد الجابرى. الأهمية، عمان ، ١٩٩٩ ، ص ٣٦ .

(١٠٨) جورج طرابيشى: مذبحة التراث فى الثقافة العربية المعاصرة، ص ٧٦ .

(١٠٩) يحيى محمد: نقد العقل العربى الميزان، ص ٦ .

(١١٠) محمد نور الدين أفاية: المعقول والمتخيل فى الفكر العربى المعاصر / المستقبل العربى ، العدد ١٦٠ ، يونيو ١٩٩٢، ص ١٣ .

(١١١) محمد عابد الجابرى: العقل الأخلاقى العربى، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٤٢٨ .

(١١٢) محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى، ص ٢٠٥ .

(١١٣) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ١٤ .

(١١٤) المرجع نفسه، ص ١٢ .

(١١٥) المرجع نفسه، ص ١٣-١٤ .

(١١٦) المرجع نفسه، ص ٢٥٤ .

(١١٧) محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى، ص ٥٥٦-٥٥٧ .

(١١٨) المرجع نفسه، ص ٥٦٦ .

(١١٩) المرجع نفسه، ص ٤١٥-٤١٦ .

(١٢٠) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، ص ٦١ .

(١٢١) ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص ١١٠، ص ٢٢ .

(١٢٢) أنظر عبد السلام بنعبد العالى: أسس الفكر الفلسفى المعاصر، دار توبقال، البيضاء، ١٩٩١ .

(١٢٣) عبد السلام بنعبد العالى: قضايا الفكر العربى فى نهاية القرن/آفاق، ص ٣٤ .

(١٢٤) عبد السلام بنعبد العالى: التراث والهوية، ص ٢٩ .

(١٢٥) عبد السلام بنعبد العالى: نحو سياسة المعرفة/ إشكاليات المنهاج فى الفكر العربى والعلوم الإنسانية (جماعى)، دار توبقال، البيضاء، ١٩٨٧، ص ٩ .

(١٢٦) على حرب: نقد النص، المركز الثقافى، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص ٩٣ .

(١٢٧) المرجع نفسه، ص ٩٣، ص ٩٧ .

(١٢٨) المرجع نفسه، ص ١٢٠ .

(١٢٩) المرجع نفسه، ص ١٢١ .

(١٣٠) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(١٣١) المرجع نفسه، ص ١٠٤ .

(١٣٢) على حرب: مداخلات، ص ١٠٧ .

(١٣٣) أنظر: يحيى بن الوليد: التراث من منظور أنطولوجى /جريدة الاتحاد الاشتراكى، الثقافى، العدد ٤٥٦، ١٥ مارس ١٩٩٦ .

(١٣٤) أنظر: على حرب: غزو ثقافى أم فتوحات فكرية؟ الفكر العربى، العدد ٧٤، خريف ١٩٩٣ .

(١٣٥) على حرب: نقد النص، ٩٨، ص ١٢٠ .

(١٣٦) جورج طرابيشى: إشكاليات العقل العربى، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٨٠ .

(١٣٧) المرجع نفسه، ص ٢٨٤ .

(١٣٨) جورج طرابيشى: نظرية العقل، ص ٢٨٥ .

(١٣٩) جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ص ٦٩ .

(١٤٠) جورج طرابيشي: نظرية العقل، ص ٦٠ .

(١٤١) المرجع نفسه، ص ٢٩٧ .

(١٤٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٨ .

(١٤٣) المرجع نفسه، ص ٢٨. وهناك من يرى أن محمد عابد الجابري لم يتخلص من "انقسامية المشرق والمغرب العربيين" حتى في كتبه التي درس فيها "المشروع النهضوي العربي"، أنظر: سيار جميل: الرؤى المختلفة، ص ١٧٤ .

(١٤٤) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص ٨١ .

(١٤٥) المرجع نفسه، ص ٢٦ .

(١٤٦) المرجع نفسه، ص ٣١٥ .

(١٤٧) وهو ما يسميه في موقع آخر ب"العقلانية النافعة" .أنظر: حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الرباط، أبريل ٢٠٠٠ ص ٦ – ٧ .

(١٤٨) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٣٣ .

(١٤٩) المرجع نفسه، ص ٣٧ .

(١٥٠) المرجع نفسه، ص ٣٧ .

(١٥١) محمد الجابري : الحداثة والتراث، ص ٢٩٩ .

(١٥٢) أنظر : نص الحوار الذي أجراه محمد جمال باروت مع جورج طرابيشي على هامش على كتاب "نظرية العقل" / المنهج، العدد ٤٨، صيف ٩٧، ص ٢٠٨ .

(١٥٣) حوار مع محمود أمين العالم / العربي العدد ٦. ١٩٩٧. ص ٧٠ .

(١٥٤) للمزيد من التوسع أنظر : جابر عصفور : هوامش على دفتر التنوير ، المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء . ١٩٩٤ .

(١٥٥) علي حرب : نقد النص . ص ٩٧

(١٥٦) جورج طرابيشي : إشكاليات العقل العربي . ص ٦٢ – ٦٣ .

(١٥٧) المرجع نفسه . ص ٢٧٦ .

(١٥٨) أنظر : يحيى بن الوليد / نصر حامد أبو زيد وقضية التراث الديني / جريدة الاتحاد الاشتراكي . الملحق الثقافي . العدد ٤٥٦. ١٥ مارس ١٩٩٦ .

(١٥٩) محمد عابد الجابري : في قضايا الدين (حوار)/ مقدمات (المغرب) ، العدد ١٠ . صيف ١٩٩٧ . ص ٤٧ .

(١٦٠) حوار مع محمد عابد الجابرى / جريدة الاتحاد الاشتراكى . ٨ مايو ١٩٩٧ . أنظر أيضا : الحلقة الرابعة من الحوار المطول مع محمد عابد الجابرى / الوطن العربى . العدد ١١٣٩ . الجمعة ١٩٩٩/١/١ . ص ٥٢ .

(١٦١) محمد عابد الجابرى : إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، مؤسسة النشرة . الدار البيضاء . ١٩٨٩ . ص ١٢٤ .

(١٦٢) نص الحوار السابق - جريدة الاتحاد الاشتراكى) . أنظر أيضا : الحلقة الرابعة من الحوار المطول مع محمد عابد الجابرى / الوطن العربى . العدد ١١٣٩ . الجمعة ١٩٩٩/١/١ . ص ٥٢ .

(١٦٣) محمد أركون : الفكر الإسلامى . نقد واجتهاد . دار الساقى ، لندن ١٩٩٠، ص ٢٢

(١٦٤) محمد أركون : قضايا فى نقد العقل الدينى . دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٨ ، ص ٢٢٣

(١٦٥) المرجع نفسه . ص ٢٢٦ .

(١٦٦) المرجع نفسه . ص ٢٥٠ .

(١٦٧) المرجع نفسه . ص ٢٥٢ .

(١٦٨) المرجع نفسه . ص ٢٦٨ .

(١٦٩) المرجع نفسه ، ص ٢٦٦ .

(١٧٠) المرجع نفسه ، ص ٢٦٩

(١٧١) المرجع نفسه ، ص ٢٠٢

(١٧٢) المرجع نفسه ، ص ٢١٠

(١٧٣) محمد أركون : الفكر الإسلامى ، ص ٢٣٨ .

(١٧٤) المرجع نفسه ، ص ١٨ .

(١٧٥) محمد أركون : تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، ترجمة هاشم صالح ، معهد الاتحاد القومى ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٥٩ ،

(١٧٦) Mohamed ARKOUN : La Pensée arabe, que sais-je?,3 ed, 1985, P7. P10, P57.

(١٧٧) محمد أركون : تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، ص ٤١– ٤٢

(١٦٨) أنظر : نص الحوار مع محمد أركون – مواقف ، العدد ٤٠ شتاء ١٩٨١ .

(١٧٩) على حرب : نقد النص ، ص ١١٦–١١٧ .

(١٨٠) محمد أركون : تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، ص ١٤ .

(١٨١) محمد أركون : التراث محتواه وهويته – إيجابياته وسلبياته / التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى ، ص ١٦٧ .

(١٨٢) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، ص ٥٨ .

(١٨٣) المرجع نفسه ، ص ٣٣١ .

(١٨٤) المرجع نفسه ، ص ٥٥ .

(١٨٥) حوار مع محمد أركون / جريدة "الأحداث المغربية" . ١٢ يناير ٢٠٠٠ .

(١٨٦) نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء ٢٠٠٠ ، ص ١٢٣ .

(١٨٧) Mohamed ARKOUN: Le cheminement d"une eritique (entrretien) / Cahiers Inter-signes, N 10, Printemps 1995, Paris, P 219.

(١٨٨) عبد القادر بشته : قواعد المنهج الديكارتية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر (الاختلاف مع الجابري) / دراسات عربية ، السنة ٣٥ ، مايو / يونيو ، العدد ٨/٧، ١٩٩٩ ، ص ٣٦ .

(١٨٩) عبد السلام بنعبد العالي : التراث والهوية ، صص ٣٣-٣٤ .

(١٩٠) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ص ٢٦٩ .

(١٩١) أنظر : خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية ضمن كتاب " الحداثة والتراث " ص ١٤١ - ١٥٩ .

(١٩٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٥ .

(١٩٣) المرجع نفسه ، ص ١٥٤ .

(١٩٤) سيد قطب : التصوير الفني في القرآن ، دار الشروق ، (د.ت.)، ص ٢٥٤ .

(١٩٥) فريد يريك نيتسه : الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة د . سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١، ص ٤٢-٤٣ .

(١٩٦) حازم القرطاجني : منهج البلغاء وسراج الأدباء ، تحقيق محمد بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة ٣، ١٩٨٦، ص ٣٢٦ .

(١٩٧) المرجع نفسه ، ص ٢٣١ .

(١٩٨) المرجع نفسه ، ص ٢٣١ .

(١٩٩) ألفت كمال الروبي : نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص ٥٦ .

(٢٠٠) أنظر : يحيي بن الوليد : التراث والقراءة في الخطاب النقدى عند جابر عصفور . الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ،١٩٩٩.

(٢٠١) سعد مصلوح ، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٠.

(٢٠٢) حازم القرطاجني ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ص ١١٨ .

(٢٠٣) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ص ٤٨٠ .

الفصل الثالث

الجرجانية الجديدة

تتعدد الظواهر البلاغية والقضايا النقدية فى تراثنا تعدد رجالاته واختلاف مرجعياتهم وليس غريبا أن يتفاوت النقاد المعاصرون والباحثون المهتمون بالتراث فى دراسة هذه الظواهر والقضايا ، وسبب ذلك ثقافة هؤلاء واختلاف مرجعياتهم وفهمهم للتراث. وقد آثرنا فى هذا الفصل. دراسة تعامل بعض الباحثين المغاربة مع "الجرجانية الجديدة" ، أى تلك القراءة التى حاولت التعامل مع خطاب صاحب "الدلائل" و "الإعجاز" بالاستناد إلى "تصور منهجى جديد" يريد أن يقطع مع "التصور الوصفى التقليدى" . ثم إن حديثنا عن تصور عبد القاهر الجرجانى لن يحول دون استدعاء تصورات تراثية أخرى ذات صلة وطيدة ب " نسقه الفكرى والإيديولوجى" . ولذلك فإن الحديث عنه لن يمنعنا من الحديث عن القرطاجنى والسكاكى . وعلى هذا المستوى فإنه يمكن لنا أن نؤكد على حداثة عمر هذا النوع من القراءة فى الخطاب النقدى بالمغرب. وقد لاحظنا – فى الفصل الأول . أن التحقيق هيمن على هذا الخطاب فى بداياته الأولى، وإذا ما ألفنا دراسة تتعلق بالشعر فغالبا ماكانت لاتعدو دراسة شعر شاعر، أما القضايا النقدية والظواهر البلاغية فكانت شبه مغيبة . إلا أننا لانعدم بعض الأبحاث التى سعت إلى دراسة هذا النوع من القضايا تحت تأثير بعض الأساتذة المشارقة وفى طليعتهم أمجد الطرابلسى الذى دعا طلبته – من الباحثين – إلى "مواجهة النصوص التراثية" اعتمادا على أسلوب " المنهج الإحصائى" . وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى كتاب "المصطلح النقدى عند قدامة بن جعفر" لإدريس الناقورى و "مصطلحات نقدية عند الجاحظ" للشاهد البوشيخى، وكلاهما (وقد تحدثنا عن سياقهما فى الفصل الأول) يركز على نص تراثى واحد، الأول على"نقد الشعر" لقدامة بن جعفر والثانى على " البيان والتبيين" للجاحظ والملاحظ على هاتين القراءتين عدم إكتراثهما بـ "النسق" الناظم للمصطلحات والمندغم فى صلب الخطاب النقدى للكتاب وبالطريقة التى تتكشف بموجبها ماهية الشعر وأداته ووظيفته. ولا يكمن المشكل – فى نظرنا – فى البحث فى المصطلحات ذاتها أو تتبع عملية "المفهمة" (Conceptualisation) ؛ وإنما فى عدم دراسة النسق الذى يصل مابين المصطلحات ، ذلك النسق الذى لايجعل القراءة تسقط فى دائرة "التجزئ" المخل "بنظام الخطاب" .

وفى مقابل هذه القراءة نجد قراءة أخرى تركز هذه المرة على مصطلح واحد، لكنها تحاول أن تفيد من المكتسبات المنهجية الجديدة التى حققها الخطاب النقدى المغربى فيما بعد . وفى هذا الصدد يمكن التشديد على دراسة "الصورة الشعرية فى

الخطاب البلاغي والنقدي" لمحمد الولي (١٩٩٠) التي ستكون محور هذا الفصل إلى جانب دراسة " مقولات بلاغية" لمحمد مشبال (١٩٩٣) ودراسة "البلاغة العربية أصولها وامتدادها " لمحمد العمري (١٩٩٩). وسنركز على جانب منها فقط، وهو الجانب المتعلق بـ" الجرجانية" وطبيعة القراءة التي تم الاستناد إليها في هذا الجانب، غير أن هذا لن يمنعنا من معالجة الموضوع نفسه عند باحثين مغربيين آخرين هما أحمد المتوكل ومحمد عابد الجابري، وباحثين آخرين من خارج المغرب .

من البين إذن أن الباحث الأول يعالج مبحثا مغايرا للمباحث المكرورة، ويدخل في دائرة نقد النقد الذي يهمنا هنا خصوصا من ناحية صلته بالتراث ، هذا على الرغم من أن الباحث يؤكد على أنه لم يكن يسعى من خلال مؤلفة إلى الانضواء تحت ما يدعى "نقد النقد"[١] ، إضافة إلى أنه لايخفي نفوره من هذه التسمية التي تجعل النقد وكأنه ضعيف أمام "نقد النقد" . ويظهر لنا أن المسألة يمكن النظر إليها من خارج ثنائية الضعف / القوة ، فثمة تداخل وتكافل بين الطرفين خصوصا وأن نقد النقد بدوره يتكئ على مناهج ونظريات. والباحث يعتمد مفهوم الصورة الذي هو مفهوم معاصر مثل مفاهيم أخرى معاصرة تم توظيفها في دراسة التراث ، إلا أن هذه المفاهيم تستوجب الاحتراس لكي لاتتحول القراءة بموجبها إلى عملية إسقاطية تشوه التراث وتشل من فاعليته خصوصا إذا ما انبهر بها الباحث انبهارا مفرطا . فلا بد من الوعي بتاريخية التراث، لكن في المنظور الذي يفضي بدوره إلى اتخاذ موقف معاصر من التراث في ضوء الحاضر وما يهجس به من أسئلة وإشكالات .

وفي نطاق الحديث عن جدة مبحث الصورة فإنه لاينبغي أن نتغافل عن أنها حظيت بحضور واسع في التراث النقدي كما تمت معالجتها على امتداد قرون عديدة مما يسمح بالكشف عن ماهيتها ووظيفتها . وكما أنها فرضت نفسها على الناقد القديم في أثناء بحثه في القضايا المحورية مثل الموازنة والسرقات ... ووجدت مظاهرها موزعة على التحليل البلاغي للصورة القرآنية وتمييز أنواعها وأنماطها، وفي دراسة الشعراء الكبار أمثال أبي تمام والبحتري وابن المعتز [٢] . هذا بالإضافة إلى أن دراستها لايمكنها أن تحيد عن دائرة القضايا المكررة مثل قضية اللفظ والمعنى، القدامة والحداثة، الحقيقة والمجاز ، مشكلة السرقات ...إلخ . غير أن الانفراد بمبحث الصورة لا يفيد البتة عدم مراعاة هذه القضايا أو المباحث، لأن علاقة التراث بها هي العلاقة

نفسها التى تصل ما بين السباق والميدان أو الإطار والزجاج ، ولذلك فإن التغاضى عنها فى أثناء دراسة الصورة - يقود إلى نوع من الإخلال بهوية التراث وتهويته فى آن إذا جاز لنا أن نستعير الكلمة الأخيرة من معجم الجزائرى محمد أركون .

ولعل أول ما يلفت النظر فى دراسة محمد الولى أنها حاولت الإفادة من المناخ النقدى الصاعد بالمغرب الذى أفسح المجال للسانيات والبنيوية فى تلك الفترة التى كان لايزال فيها سائدا المنهج السوسيولوجى والإيديولوجى. وللمناسبة فإن صاحب الدراسة واحد من الأسماء التى ساهمت فى تفعيل الخطاب النقدى الجديد بالمغرب. فقبل نشره للدراسة التى بين أيدينا كان قد أطلع القارئ على ترجمته ل " بنية اللغة الشعرية" لجون كوهن (بالاشتراك مع محمد العمرى) (١٩٨٦) والقضايا الشعرية "لرومان ياكوبسون (بالاشتراك مع حنون مبارك) (١٩٨٨) و "البلاغة" لفرانسوا مورو (بالاشتراك مع عائشة جرير) (١٩٨٩) والبنيات اللسانية فى الشعر " (بالاشتراك مع خالد التزانى) (١٩٨٩) . ولذلك ليس غريبا أن يتأثر (أى محمد الولى) بـ"البنانية" (Structuralisme) و"الإنشائية" (Poetique) - كما يترجمها - فى "تصوره المنهجى" لموضوعه المتمثل هنا فى الصورة الشعرية .

وقبل الحديث عن التصور لا بأس من الإشارة إلى المتن الذى يصوغ فى ضوئه تصوره للصورة . ويتوزع متنه على نصوص بلاغيه قديمة ونصوص نقدية حديثة. ونصوصه البلاغية القديمة هى : "كتاب البديع" لابن المعتز ، و"أسرار البلاغة" لعبد القاهر الجرجانى ، و"مفتاح العلوم "للسكاكى، ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجنى. أما نصوصه النقدية الحديثة فهى منتقاة من كتب محمد مندور ، وكتاب " الصورة الأدبية)" (١٩٥٨) و"دراسة الأدب العربى " (١٩٨١) لمصطفى ناصف ، و" الصورة فى الشعر العربى " لعلى البطل (١٩٨٠) ، و" البحث عن الجنور" (١٩٦٠) و" حركية الإبداع" (١٩٧٩) لخالدة سعيد . لكن قبل ذلك لا بأس من الإشارة إلى تغييبه ، ضمن المتن الحديث ، الدراسة اللافتة لجابر عصفور حول "الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى عند العرب " (١٩٧٤) التى تعد من أهم الدراسات التى عنيت بمبحث الصورة فى التراث ، وقد يعود ذلك إلى صلة هذه الدراسة الأخيرة بـ" نقد النقد" الذى حددنا موقفه منه قبل قليل . وبالجملة فإن صاحب الدراسة لا يعرض للأسباب التى كانت وراء اختياره للنماذج التمثيلية لدراسة الصورة الشعرية .

من الجلى إذن أن دارسنا حصر المتن الذى سيدرس فى ضوئه مبحث الصورة فى التراث النقدى والبلاغى عند العرب . ولذلك فإن أسئلة كثيرة من مثل أى نقد سيدرس فى ضوئه الصورة ؟ النقد التطبيقى أم النقد النظرى ؟ النقد فى القرن الرابع الهجرى الذى سيشهد أول محاولة متكاملةلبلورة مفهوم للشعر سيصير مرجعا لما تلاه أم النقد الانطباعى الذى ساد إلى حدود القرن الثالث للهجرة ؟ أم معا ؟ وعن أى بلاغة سيتحدث ؟ بلاغة الإعجاز القرآنى أم بلاغة الذوق الأدبى ؟ البلاغة العلمية أم البلاغة الذوقية ؟ أم جميع هذه البلاغات ؟ كلها أسئلة لن نصطدم بها بحكم المتن الذى حصره فى الكتب سالفة الذكر إلا . أن الصورة بوصفها مصطلحا معاصرا تجعلنا نصطدم بأسئلة أخرى عديدة فى طليعتها دلالاتها ؟ مستوياتها ؟ وظيفتها ؟ المنظور الذى سيصدر عنه الباحث فى فحصها ؟ ليس من شك إذن فى أننا إزاء أسئلة كثيرة وعميقة تكشف عن ثراء مبحث الصورة وصعوبته فى ذات الوقت .

ويحاول الباحث أن يوضح أن تحديده للصورة هو تحديد البلاغيين عموما ، وذلك حين يرادف بينها من جهة وبين الاستعارة والتشبيه والتمثيل والرمز والأسطورة من جهة ثانية . ويظهر أنه لما يختار أن يكتفى بدراسة مستويات الصورة فى التراث البلاغى ، فإنه يخلط بين هذه المستويات والقضايا النقدية التى تطرحها الصورة . ومن هنا فهي " سمة مهيمنة " فى خطاب ابن المعتز ، و " تجوز دلالى " فى خطاب عبد القاهر الجرجانى ، و " موضوع للتصنيف " فى خطاب السكاكى . و"محاكاة وتخييل " عند حازم القرطاجنى . ولايهمنا هنا أن نعرض لنتائج قراءته ، بل إن مايهمنا هو إبدال القراءة ذاته وتمظهره فى الدراسة . وقبل ذلك لابد من التركيز على كون أنه لاينظر نظرة موحدة إلى هذه الخطابات ، فقراءته تنطوى على هيرار كلية يعلو بموجبها خطاب عبد القاهر الجرجانى على سائر الخطابات التى يعرض لها . والملاحظة الثانية ، وتتفرع عن الأولى ، هى أنه يكتفى بكتاب " أسرار البلاغة " دون أن يتعداه إلى كتاب " دلائل الإعجاز " ، منذ أول وهلة يتضح لنا أنه يجزئ خطاب هذا البلاغى الفذ ، ويتناغم هذا التجزئ مع تجزئ من نوع آخر يتمثل فى عزل خطاب " الأسرار " عن توجه صاحبه الكلامى الأشعرى والفقهى الشافعى والنحوى البصرى .

فعلى الرغم من الخطوات الهامة التى خطاها عبد القادر الجرجانى على مستوى

بلورة تصور أصيل للاستعارة فإنه كان يتحرك داخل الدائرة نفسها ، لأن مفهوم « الإدعاء» الذى شيد عليه تصوره (للاستعارة) هو إدعاء بالشبيه وليس بالنقيض . ثم أن هذا المفهوم لا يقر بمبدأ التمايز بين الأشياء . ولا يعبث بالنسبة المنطقية بين العناصر والمسميات ، وهو ما يبدو جليا حين يقول عبد القاهر الجرجانى نفسه – لكن – فى " دلائل الإعجاز " : " وإذا ثبت أنها [أى الاستعارة] إدعاء معنى الاسم للشيء ، علمنا أن الذى قالوه من « أنها تعلق للعبارة على غير ما وضعت له « كلام تسامحوا فيه ، لأنه إذا كانت « الاستعارة » ادعاء معنى الإسم ، لم يكن الإسم مزالا عما يوضع له ، بل « مقرا عليه » [٣] من البين إذن أن الإسم « لا يزال عما وضع له » والأكثر من ذلك يظل « مقرا عليه » ؛ ومعنى ذلك أن الاستعارة لا تغير المعنى أو لا تجعله – بلغة النقد المعاصر – « يختلف » مع ذاته [٤] ، إنها لا « تكهرب » العلاقة بين الفواصل والمتمايزات .

ومرجع ذلك هو علم الكلام الأشعرى الذى كان يسند تصور الجرجانى ، وذلك من خلال ما يعرف بـ « نظرية الكلام النفسى » التى كان لها تأثير أبلغ فى تصوره للصورة أو الاستعارة التى يحصر باحثنا تصوره فى دائرتها . علم الكلام الذى كان يتجه نحو تثبيت الواقع الخارجى ، العالم الدال على وجود الخالق وعلى كل صفاته [٥]. وفى السياق نفسه يضيف أحد الباحثين المعاصرين أن عبد القاهره الجرجانى كان يسعى – فى نطاق توجهه الأشعرى – إلى بناء خطاب يناقض الخطابات الأخرى ويصالح بينهما فى الوقت نفسه ، فى محاولة من البورجوازية المتراجعة أن تقود الجهود أمام الإقطاعية السائدة [٦]. فالاستعارة لا تفارق دلالات تثبيت المعنى شأنها فى ذلك شأن باقى الأنواع البلاغية مثل التشبيه [٧] والكناية [٨] .. لكن خطورة الإدعاء أنها كانت فى طليعة الأسس التى استند إليها من تلا عبد القاهر الجرجانى ، مما قضى على البقية الباقية من حيوية البحث فى الأنواع البلاغية [٩] .

إن صاحب الدراسة لا يولى أى أهمية لعلم الكلام حتى وإن كان لا يعزب عن ذهنه مدى أهمية هذا الأخير على مستوى التنظير البلاغى ، يقول فى هذا الصدد : « ولهذا أمكن القول : إن الاتجاه البديعى يشمل ما لا يشمله الاتجاه الذى نضج على يد عبد القاهر الجرجانى . ومع هذا فإن بلاغة المتكلمين كانت أكثر اقتدارا من حيث التنظير ، ولكن هذا لا ينال من « البديع » الذى كان أفقه أرحب وأوسع وأقرب إلى روح

الشعر . إلا أن إمكانية التركيب بينهما واردة وواجبة ما دام الموضوع المدروس واحد(١٠). إلا أن هذا « التركيب » بين الإتجاهين (الاتجاه البديعي والاتجاه الكلامي) هو ما لا يقترب منه صاحب الدراسة . ثم إنه حين أراد أن يدرس التخييل في ضوء صلته بالقرآن انتهى – في عجالة – إلى أن لغة عبد القاهر الجرجاني وموقفه لا يخلوان من الاضطراب والحيرة (١١)« في حين كان من المفروض أن يبحث في « أساسيات » تصوره التي كانت وراء هذا « التناقض » . لكن شيئاً من هذا لم يحدث . من دون شك لو أنه استند إلى نسق صاحب « الأسرار » لا هتدى إلى نتائج مغايرة .

ويوازي انتفاء النسق ، داخل قراءة صاحب « الصورة الشعرية » . ما يمكن نعته بـ « الإعجاب المفرط » بخطاب عبد القاهرة الجرجاني . ولعل هذا الإعجاب هو الذي قاده إلى عدم الموافقة على نقد مصطفى ناصف وجابر عصفور لتصور عبد القاهر الجرجاني للاستعارة وكأن هذا التصور غير قابل للنقد ونقد النقد . فهو يرى أنهما ينتقدانه بريتشاردز ، ويضيف بلغة الواثق من نفسه » إن نظرية ريتشاردز تختلف كنظام عن نظرية الجرجاني كنظام آخر . إن لكل من النظريتين مفاهيم مختلفة . ولا ينبغي التسرع لأجل إسقاط أحدهما على الآخر(١٢)، وكأن دار سنا من الذين يتحاشون « الاستعارات المعرفية » و«الإسقاطات المثيرة » ، وهو ما سيتبين لنا عكسه بعد قليل . ولكنه قبل ذلك لا بأس من الإشارة إلى أن نقد مصطفى ناصف وجابر العصفور يستند إلى تصور فينومينولوجي للاستعارة (واللغة بشكل عام) ، وهو ما لا يلتفت إليه دارسنا . إن نقدهما لتصور عبد القاهر الجرجاني هو – في العمق – نقد للنظرية الاستبدالية للاستعارة التي هيمنت في الفكر البلاغي العربي ، وفي مقابل ذلك هو دفاع عن « النظرية الفاعلية » للاستعارة التي لا تنظر إلى هذه الأخيرة وكأنها مجرد تزيين ووشي لا حق باللغة وكأنها تعلق بكلمة معجمية واحدة تحصل باستبدال لفظة استعارية بلفظ حقيقة (١٣). في هذا النطاق يأتي التركيز على تصور ريتشاردز على نحو ما صاغه في كتابه « فلسفة البلاغة » الذي ظهر في صيغته الإنجليزية العام ١٩٣٦ ، ولا تكمن أهمية الكتاب في تشديده على العلاقة التفاعلية بين طرفي الاستعارة فحسب ، وإنما في الصور الحسية التي علق عليها أهمية كبيرة كذلك (١٤) . والواقع أنه لا يمكن للناقد المعاصر عدم الاعتماد على هذا الكتاب الذي – كما قيل عنه – يتصدر قائمة مراجع البلاغة الحديثة وكتب السيميائيات . وتكمن أهميته في مهاجمة صاحبه

التصور الذى لازم الاستعارة عبر التاريخ ؛ إذ عولجت على أنها لعب بالألفاظ واعتبرت جمالا أو زخرفا أو قوة إضافية للغة ، ولم تعالج بوصفها الشكل المكون والأساس لها . ولذلك يقترح مصطلحين لجونسون هما : الحامل والمحمول ، وتنشأ الإستعارة من تفاعلهما مجتمعين . ومن ثم يكون المعنى نباتا ينمو وليس وعاء مملوءا أو كتلة من الطين أخذت شكلها وانتهت .[١٥] وغاية القول هنا هى النظرية التفاعلية التى لم يكن دراسنا يعى بها فى سياق تمجيده المحموم لتصور عبد القاهر الجرجانى للاستعارة .

وكما سلفت الإشارة فإن دارسنا يركز على الإستعارة بمفردها ، ويعدها مرتكزا للصورة . وثمة دراسات كثيرة تربط بين الشعر والإستعارة ربطا وجوديا . ومن ثم فهى ليست عنصرا إضافيا ، بل هى المخرج الوحيد لشىء لا ينال بغيرها[١٦] . وهو ما تؤكده الشعرية الحديثة كذلك ، إذ يتصور جون كوهن – مثلا – أن الشعر خرق ، وهذا الخرق لا يتحقق إلا بفعل الصورة ثم إن الاستعارة غاية الصورة ، بل إن الشعر إستعارة موسعة [١٧] . من الجلى إذن أن الاستعارة ممارسة بنيوية تندغم فى عمق الإبداع ، وأنها نتيجة إحساسات مختلفة ؛ والغاية من هذا التعاون (بين الحواس والملكات) هى إثارة العواطف الخيالية والمعانى الفكرية [١٨].

وبسبب من استناد باحثنا إلى الشعرية الحديثة فإنه لابد من أن يستقر على مثل هذا التصور للاستعارة . لكن السؤال العميق الذى لا يطرحه هو التالى : هل بالفعل يرقى تراثنا البلاغى إلى مثل هذا « التقديم » للاستعارة ؟ إن إعجابه بخطاب عبد القاهر الجرجانى (مجزءا) جعله يستبعد هذا السؤال عن دائرة القراءة . ولذلك لا نستغرب أن يقوده هذا الإعجاب إلى ما سماه ب « فتنة » صاحب « أسرار البلاغة » بالاستعارة التى قادته إلى « وصفها على جميع المستويات اللغوية : الدلالية والصرفية والتركيبية . بل لقد تناولها من زوايا المبدع والمتلقى والشيوع أو عدم الشيوع » [١٩] . وفى الحق ، وبالنظر إلى مجمل شروط عصر عبد القاهر الجرجانى ، سيكون من غير المستساغ عدم الإقرار بأهمية تصوراته بخصوص الاستعارة ، لكنه سيكون من الصعب كذلك القول بأنه تناولها من كل هذه المستويات خصوصا من ناحية زاوية المبدع بل حتى من زاوية المتلقى التى سنحاول معالجتها فى أثناء الحديث عن قراءة محمد مشبال لـ « الأثر الجمالى فى نظرية عبد القاهر الجرجانى » . ولكى نبقى فى نطاق معالجة زاوية المبدع فإنه لا بأس من أن نشير إلى تصور يسير فى الاتجاه نفسه

على نحو ما فعل الناقد السورى كمال أبو ديب إذ يتصور فى دراسة « جدلية الخفاء والتجلى » (١٩٧٩) أن عبد القاهر الجرجانى لم يكن ينفى الجوانب النفسية للصورة ، لقد راعى – فى نظره – التناغم القائم بين « الفاعلية المعنوية » و« الفاعلية النفسية » للصورة مثلما يفيد هذا التناغم عدم النظر إلى الصورة بوصفها طبيعة زخرفية وتزيينية على نحو ما حصل فى التراث الأوروبى منذ أرسطو حتى كولردج . فالتراث العربى – فى نظر كمال زبى ديب دائما – يخرج عن هذه النظرية ، ويبلغ الخروج ذروته مع تصور عبد القاهر الجرجانى [٢٠] . إن مثل هذ الحكم ، وحكم محمد الولى كذلك ، يفتقد إلى التصور النسقى . فعلم الكلام – الذى أشرنا إليه من قبل – وجه البلاغة توجيها قويا وحاسما ، ومن هنا يمكننا أن نبحث عن مبرر لارتباط البلاغة بالكلام وليس بالمتكلم الذى سيكون فى هذه الحالة هو الخالق . لقد كانت الغاية من وضع البلاغة هى فهم المعجزة القرآنية ، ولا يتحقق هذا الفهم إلا عن طريق دراسة أساليبها ومقارنتها بأساليب البلغاء للوقوف عند عناصر الجودة فى الأولى ومواطن التقصير فى الثانية . وهذا ما يلتفت إليه عبد الفتاح كيليطو وذلك حين يقول : « لم يكن هم البلاغيين العرب (الذين عاشوا فى جو مخالف لجو الريطوريقا) إبراز قوانين إنتاج الخطاب . وإنما قوانين تفسير الخطاب . كان الاهتمام ينصب بالدرجة الأولى على تفسير القرآن وعلى ضبط القواعد التى تضمن تفسيراً يتفق عليه الجميع . بالإضافة إلى ذلك كانت هناك حاجة إلى تدعيم عقيدة الإعجاز والبرهنة عليها بتحليل دقيق للنصوص ، فى كلتا الحالتين كان لا بد من اللجوء إلى الشعر القديم ، كما هو معروف ، لهذا نجد أن النماذج المحللة فى كتب البلاغة هى نماذج من القرآن والشعر [٢١]. من الجلى إذن بأن يوجه الصراع الكلامى التصور البلاغى وأن يطبعه بطابعة الخاص . ثم إن بلاغيا فى حجم أبى هلال العسكرى – مثلا – الذى ادعى نفوره من منهج المتكلمين نهج نهجهم [٢٢].

وكما أن التعكير على الفاعلية النفسية للصورة كان قرين الوظيفة التى رسمت للشعر ، فبعد أن كان ديوانا للجماعة أصبحت له غايتان : تهدف الأولى إلى النفع المباشر وترتبط بالتعليم والتهذيب والإقناع ، بينما تهدف الثانية إلى مجرد الإمتاع والتسلية [٢٣]. خصوصاً وأنه وعدنا – فى نص المقدمة – بأنه سيراعى الشعر فى « تصوره المنهجى » للصورة الشعرية . ويمكن أن نواصل الحديث هنا عن

الوصف الذى صار غرضا مستقلاً لا تقل أهميته عن المدح والهجاء [٢٤]. وهو يساير - باتكائه على التشبيه الذى لا يلغى الحدود والفواصل - التصور البلاغى العام حين منح التشبيه أولوية واضحة مقارنة مع الاستعارة . وإذا ما منحت أهمية لهذه الأخيرة فلا تفهم من خارج التشبيه ،ومن ثم فإن الحديث عن التشبيه يفيد فى إيضاح الاستعارة بل هو بمثابة مقدمة لايمكن تأمل الاستعارة والمجاز دونها [٢٥]. وأولوية التشبيه عند العرب تشرحها « النظرية العقلانية الصارمة » التى تؤمن بالتمايز والانفصال وتنفر من التنافذ والتداخل . وبما أن الاستعارة هنا تقوم على التشبيه فمن الطبيعى أن يراعى فيها « مبدأ التناسب العقلى » و « المطابقة المادية » . ولذلك تفرغ من وظائفها العميقة المتمثلة فى خرق الحدود وكهربة الفواصل بين الأشياء ، من الجلى إذن أن هذه الاستعارة تعتمد على الاستبدال وتقوم على الانتقال بين الدلالات الثابتة للكلمات [٢٦] . وفى ذلكا يثبت هيمنة النظرية الاستبدالية للاستعارة . وكما يمكن فهم الأولوية التى منحت للتشبيه فى إطار التصور العام للغة ومدى دورها فى إطار « تشكيل المعنى » . وبالجملة فإن المعنى - فى ضوء التصور السابق - سابق على اللغة (Prelinguistique) ، وهو مالا توافق عليه الهرمينوطيقا الفينومينولوجية . مما يجعلنا نخلص إلى تواطؤ المعنى ومطابقته بدلا من انفتاحه وتشابهه .هذا بالإضافة إلى عنصر المبدع الداخلى ونشاطه الوجدانى الخاص المتميز إذا اتفق الجميع على عدم الخوض فيهما [٢٧]. وهذا وجه من « محنة المعنى » الشاملة الضاربة فى جذور الثقافة العربية الإسلامية بعامة ، ويمكن أن تدخل دراستها فى دائرة ما ينعته على حرب بنقد العقل وفحص مبادئه ومسلماته التى يستخدمها فى النظر والعمل السواء [٢٨] .

إن هذا « النسق الفكرى والإيديولوجى » الذى يتخلل التصور البلاغى العربى العام هو ما لا يلتفت إليه باحثنا فى نطاق تمجيده المحموم لتصورات عبد القاهر الجرجانى للاستعارة إضافة إلى عدم الالتفات إلى سند التشبيه الذى كان يستوعبها ويؤطرها ويحد بالتالى من فاعليتها ، بل إن تصوره اللسانى للاستعارة جعله يعزل الصورة عن وظيفتها الإنسانية الفنية العميقة . ويعلق محمد مشبال فى قراءة له لدراسة باحثنا قائلاً : « إن الباحث بولائه التام للاتجاه اللسانى الداعى إلى الارتباط بالنص ، أدرا ظهره للمتلقى معتبرا إياه عنصراً مائعًا . من هنا تحفظه بشأن البعد

التـأثرى للصورة ، وكأن النص بنية مغلقة يجوز أن تفحص أدبيا خارج شروط تلقيها ، وهـذا معنـاه الالتزام بتصور شكلى للنص الأدبى (٢٩) . هذا إذا مـا لم نتـحدث عن نوع من « النظرة البيانية » التى زاحمت هذا التصور اللسانى . ومن ثم يبدو جليا أن ينفى باحثنا ما يسمـيه بول ريكـور ، فى كتابه «الاستعارة الحية » ، وإن فى سياق المنظور الهيرمينوطيقى الفينومينولوجى ، « قدرة الاستعارة » على الإحالة على واقع خارجى » (٣٠) .

وكما أن التجزىء وعدم مراعاة النسق تحكمًا فى قراءة باحثنا لباقى الخطابات . ويمكن أن نستبدل هنا بقـراءته لحازم القـرطاجنى النـاقد الكبير حقا الذى جاء ب« شعرية» جديد فى القرن السابع للهجرة . ويبقى علينا إذن أن نسأل : كيف يقرأ تصور حازم القرطاجنى للصورة الشعرية ؟ وفى هذا الصدد فقد سلفت الإشارة إلى أنه يختار مفهومى المحاكاة والتخيل باعتبارهما مدخلا لائقا لتدبر دلالات الصورة عند صاحب «مناهج البلغاء وسراج الأدباء » . ومن هذه الناحية فهو يبدو لنا منسجما لأنه إذا كان المستوى البلاغى يفرض نفسه بإلحاح فى دراسة الصورة عند عبد القاهر الجرجانى فإن مستوى الخيال يفرض هو الآخر نفسه فى دراسة مفهوم الصورة عند حازم القرطاجنى . وللإشارة فإن إدخال الخيال عنصراً جوهرياً فى تعريف الشعر يعود إلى بيئة الفلاسفة ، خاصة ابن سينا الذى أثرى مفهوم الخيال بعد أن نص على المحاكاة والذى أفاد منه كثيرا حازم القرطاجنى كما لاحظنا فى مختتم الفصل السابق . أجل لقد عرف مصطلح المحاكاة فى التراث النقدى قبل حازم القرطاجنى حيث نجده فى كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ و« نقد الشعر » لقدامة بن جعفر ، ولكن بمفهوم مختلف لا يعبر عن جوهر الشعر ولا يرمى إلى بيان طبيعته النوعية (٣١). إن حـازم القرطاجى لا يتحدث عن المحاكاة من خارج دائرة معنى الشعر كما فعل الجاحظ ، ولم يذكرها عرضا فى مقام الحديث عن الوصف كما كان الحال عند قدامة بن جعفر ، وإنما أدخلها فى صلب تعريف الشعر (٣٢). ومن ثم أصبح مفهوم الشعر عنده يقوم على التخييل والمحاكاة .

وقبل إبداء بعض الملاحظات المتعلقة بقراءة باحثنا لتصور حازم القرطاجنى للصورة الشعرية فإنه لا بأس من أن نثبت المقدمة التى يختارها مدخلاً لهذه القراءة . يقول فى هذا الصدد : « فى سبيل تكوين وبنـاء رأى حازم فى موضوع الصورة

يتطلب منها هذا العمل التوقف عند نوعين من القضايا يتعلق الأول بمادة الشعر باعتباره أفكاراً سانجة ، غفلا . ويتعلق النوع الثانى بصورة أو بشكل التعبير . وهذه بدورها سنميز فيها صنفين . الأول هو صورة التعبير الصوتية أو اللفظية والثانى هو صورة التعبير الدلالية أو المعنوية. ونستطيع – بقوله – أن نميز فى تاريخ نظرية الشعر بين موقفين بشأن مادة الشعر وصورته . يذهب الأول إلى أن هذه المادة تلعب دوراً مهما فى شعرية النص . ويذهب الثانى إلى أن الذى يلعب الدور هو صورة التعبير لا المادة الدلالية، يمكن تسمية الموقف الأول بأنه جوهرى Substantialiste والثانى شكلانى Formaliste ومع هذا فإن هناك إمكانية لتصور موقف ثالث يجمع بين الموقفين السابقين ، ويمكن تأطير موقف حازم ضمن هذا الموقف الثالث الأخير " (٣٣) .

لقد عمدنا إلى استحضار هذا النص على طوله لأننا لم نجد بداً من ذلك إضافة إلى أنه يشرح لنا كيف سيدرس باحثنا الصورة عند هذا الناقد الكبير الذى يستلزم خطابه – وبالضرورة – عدة معرفية تختلف عن تلك التى نقرأ بها خطاب عبد القاهر الجرجانى . ومن هذه الناحية – وسعيا منا فى تبين أبعاد القراءة التجزيئية – فإن تركيز باحثنا على مفهومى المحاكاة والتخييل – وبالفهم غير النسقى الذى اختاره لهما – يقع فى صلب هذه القراءة والظاهر أن أغلب الدراسات التى عنيت بخطاب حازم القرطاجنى سقطت فى التجزئ . ومن الدراسات الأولى التى تصادفنا فى هذا الاتجاه ما قام به ماهر حسن فهمى فى دراسته " قضية النظم والفلسفة الجمالية عند حازم " (١٩٧١) .

ومشروع أن يركز صاحب هذه الدراسة الأخيرة على النظم دون سواه، ،أن يقوده هذا المبحث إلى أن يقارن بين حازم القرطاجنى وعبد القاهر الجرجانى الذى عالج الموضوع نفسه خاصة فى كتابه " دلائل الإعجاز " . إن حازما أدرك أن صاحب "أسرار البلاغة" قد سبقه إلى تحديد معانى النحو والصور البيانية (٣٤) ، إلا أن فكرة النظم عند هذا الأخير ربطت وحدة الجملة على أساس فنى ، أما حازم القرطاجنى فقد منح النظم أبعاداً أخرى إذ هو شامل للصناعة الشعرية ويبدأ من تصور الغرض الذى يهدف الشاعر إليه واستحضار معانيه فى الذهن واختيار الوزن وصياغة الكلام فى وحدة وتسلسل (٣٥) ، إضافة إلى كون التناسب فى الصياغة النظمية له قيمته الكبرى فى التأثير (٣٦) . وبما أن صاحب الدراسة مشدود إلى المقارنة بين الرجلين فمن الطبيعى أن يخلص إلى خاتمة تصب فى هذا الاتجاه . ولذلك لم يتوقف حازم القرطاجنى عند معانى النحو أو مفهوم علم البيان وقيمته ، لقد توسع فى قضية النظم مما تتحول عنده

إلى فلسفة جمالية عربية [٣٧] . ومن القراءات الأخرى التى لاتفارق هذا المنحى ماقام به سعد مصلوح أيضا فى كتابه "حازم القرطاجنى ونظرية المحاكاة والتخييل" (١٩٨٠) . من الواضح إذن أنه يكتفى بعنصرى المحاكاة والتخييل، ويبحث فى أصولهما الفلسفية، ويرى فيهما صلب نظرية حازم القرطاجنى لفن الشعر ؛ وعلى أساس منهما تتحدد – فى نظره – أصول الصناعة الشعرية فى أمثل صورها وأكملها [٣٨] . وإذا كان ماهر حسن قد وحد بين هاتين الفكرتين بعد أن ردهما إلى أرسطو – وإن بشكل يفتقر للتعليل – فإن سعد مصلوح يخلص إلى ما يعاكس ذلك وخلاصته هنا أن المحاكاة قامت فى فكر حازم القرطاجنى على أساس من تفسير المسلمين لنظرية إغريقية ، أما التخييل فقد كان تنمية إسلامية لبذرة وجدت فى علم النفس الأرسطى . ومن هنا يميل صاحب الدراسة إلى فكرة التخييل التى تمثل تصوراً علميا يقيم على أساسه صاحب "المنهاج" بناءه النقدى كله [٣٩] . كما ستتواصل القراءة التجزيئية فى كتاب "نظرية حازم القرطاجنى النقدية والجمالية فى ضوء التأثيرات اليونانية" لصفوف عبد الله الخطيب (١٩٨٦) . وعلى الرغم من الأهمية المعرفية لهذا الكتاب فإن مايبحث فيه صاحبه هو البحث فى تجليات التأثيرات اليونانية فى نظرية حازم القرطاجنى، ومن حين لآخر يبحث فى تجليات التأثيرات العربية . إلا أنه يبدو أكثر ميلا للبحث فى تأثيرات الفلسفة اليونانية التى كانت جلية فى خطاب القرطاجنى من ناحية مبحث الخيال [٤٠] والأوزان [٤١] ، والأسلوب خاصة فى أثناء فحصه لطرق الجد والهزل فى الشعر [٤٢] ... أما فى مسألة بناء الشعر فقد أفاد من النقد العربى أكثر من إفادته من أرسطو [٤٣] . وخلاصة الكتاب أن حازماً يأخذ حيناً من التراث اليونانى ولا يأخذ حيناً آخر بدافع من الأصالة والشعر العربى [٤٤] ، وبدافع من الرغبة فى الارتقاء بالشعر العربى إلى مرتبة القدامى . وما أخذه من التراث اليونانى – ممثلاً فى الترجمات القديمة وشروح الفلاسفة المسلمين – هو مسألة "التنظير" [٤٥] ، وقد كانت قيمة التراث الفلسفى دافعة إلى سلوك هذا المنهج التنظيرى الذى أضفى على عمل القرطاجنى قيمته الكبرى فى تاريخ النقد العربى [٤٦] . ومن القراءات الأخرى التى نألفها فى هذا الصدد ماقام به محى الدين حمدى فى "الشعرية عند حازم القرطاجنى" (١٩٩٠) . والواقع أن مصطلح "الشعرية" – الذى أشرنا إليه من قبل – تردد عند

القـرطاجنى (٤٧) وعند ابن سينا أيضا كما يشير إلى ذلك القرطاجنى نفسه (٤٨) . ويقرن صاحب الدراسة هذه الشعرية بالتصورات التى تكسب نصا ماهيته الشعرية فلا يلتبس بما عداه من فنون الأدب مهما شابهت بعض نواحيه (٤٩) وخلاصته أن الشعرى تخييل بالكلام والإيقاع والمعانى والصور ، وسعى غير مكتمل نحو إرساء قوانين الشعر المطلق . إضافة إلى أن حازما فى أثناء فحص المصطلح صاغ أمهات المواضيع الشعرى (٥٠) .

ويبدو لنا أن القراءة التى فارقت منطق التجزئ هى ماقام به جابر عصفور فى دراسته "مفهوم الشعر" (١٩٧٨) إذ كرس الجزء الأكبر منها لدراسة الجوانب المتكاملة لمفهوم الشعر عند القرطاجنى ، وذلك من خلال التركيز على طبيعة المحاكاة الشعرية والوزن والموسيقى والتناسب والوحدة ومهمة الشعر والمهاد النظرى الذى أطر هذه الجوانب المتكاملة . ولعل هذا ما سعينا إلى توضيحه فى دراستنا حول "قراءة التراث النقدى" عند هذا الناقد الكبير (٥١) . وحتى نعود إلى دراسة محمد الولى ، ونواصل بالتالى الحديث عن القراءة التجزيئية يتأكد - أول مايتأكد - من خلال المصطلحين سالفى الذكر (أى المحاكاة والتخييل) اللذين يركز عليهما خصوصاً حين يتصور أن المفهومين يكادان أن يترجمان المفهوم المعاصر "صورة" أو "شكل" (Forme) (٥٢) . ويظهر أن عمق الإشكال لا ينحصر فى هذا الفهم الذى يهجس بالبحث عما يوازى هذين المفهومين أو سواهما فى التصور النقدى المعاصر ، وإنما يرتد إلى المرتكز النظرى الذى قاد صاحب " المنهاج " إلى أن يتعامل مع الشعر من حيث هو "كلام مخيل" (٥٣) .

وفى ضوء هذا التصور يمكن أن نهتدى إلى مصطلح الخيال بتفريعاته من تخيل وتخييل وقوة متخيلة أو مخيلة ... وما يوازيه من مصطلحات أخرى مثل المحاكاة والذاكرة والصنعة ... إلخ أجل إن حازماً القرطاجنى يقرن بين المحاكاة والتخييل فى أكثر من موقع (٥٤) ويتصور أن "المعتبر فى حقيقة الشعر هو التخييل والمحاكاة" (٥٥)، إلا أن هذالايحول دون التمييز بينهما بل وجب أن نضيف - فى أثناء تمييز أشمل - المصطلحات السابقة . ومن هذه الناحية ثمة من يميز بين أطراف الفن الأربعة : العالم المدرك ، الفنان ، العمل الفنى ، المتلقى . والغاية من ذلك أن حازماً فى أثناء حديثه عن الفن يستخدم تلك المصطلحات دون تمييز ، وفى أثناء الحديث عن علاقة الشاعر بعالم المدرك يميل إلى مصطلح المحاكاة وحده ، وفى مقام الحديث عن الشاعر يوظف التخيل والمتخيلة أو المخيلة ، وفى مقام الحديث عن المتلقى يكتفى بالتخييل (٥٦) .

وبالإضافة إلى عدم التدقيق فى المصطلحين السابقين هناك عدم الاكتراث بالنسق ، مما جعل دارسنا لايركز على الأهمية البالغة للتخيل الذى أفاد فيه حازم القرطاجنى من بيئة الفلاسفة . والتركيز على التخييل يتجاوب مع تصورات الفلاسفة المسلمين بعامة . وعلاوة على كونه من الانفعالات النفسية التى تعترى نفس المتلقى فتؤدى إلى قبض أو بسط (٥٧) ، فهو أيضا عملية سيكولوجية لها أساسها الميتافيزيقى والمعرفى والأخلاقى (٥٨) . ثم إن المسافة داخل التخييل بين الإبداع والمتلقى ليست واضحة ، إذ يتضمن المصطلح ، علاوة على معنى "التأثير" ، معنى آخر هو "التشكيل" فتخييل حقيقة مايعنى إعادة صياغتها وتشكيلها جماليا . من هذا القران يتشكل القياس ، والتشكيل هو المقدمة المنطقية للقياس فى حين أن التأثير هو النتيجة المنطقية المترتبة عن تلك المقدمة (٥٩) . ومن جهة ثانية فإن تشديد الفلاسفة المسلمين على التخييل ينسجم مع الدور الذى افترضوا للشعر أن يؤديه فى المجتمع الإنسانى الفاضل ، ويتمثل هذا الدور فى البحث عن "السعادة الإنسانية" و "تحقيق الوجود الإنسانى الأفضل" ، فعلى أساس من هذه المعضلة الفلسفية أقام الفلاسفة المسلمون بناءهم الفلسفى بشتى جوانبه (٦٠) . ومن هذا المنطلق يمكن البحث عن مسوغ لإلحاح الفلاسفة على التخييل . من هنا حصل التأكيد على الجانب الوظيفى للمحاكاة وبالتالى اعتبار التخييل أساس الشعر وجوهره . وهذا مالم يلتفت إليه باحثنا . وأما الملاحظة الأخرى التى تعترضنا الآن فهى تتصل بدلالات استبعاد "السعادة القصوى" عن التراث النقدي . ومعنى ذلك أن التخييل (أو الخيال بعامة) فى دراسة " الصورة الشعرية " أو الصورة الفنية " هو من حيث بعده الفنى ، وليس من حيث بعده النفسى الصرف على نحو مانجد عند الفلاسفة . وهو مالا يعنى البتة أن القرطاجنى يغيب المستوى النفسى للتخييل لأنه بدوره – وتحت تأثير ابن سينا يقرن المحاكاة بالتخييل (٦١) وباتجاه مايسميه مرة ب " تحريك النفس" (٦٢) ومرة ثانية ب" إعجاب النفس وتحريكها " (٦٣) أو " الهزة وحسن الموقع من النفس " (٦٤) و " تمكن الكلام من القلب " (٦٥) ...

إلخ وكما يتناغم الأساس النفسى فى الخيال عند القرطاجنى مع الأساس الحسى وبناء على قاعدة التواصل بين المبدع والمتلقى ؛ وهذا التواصل لايفيد أى ضرب من الإفهام (٦٦) ، إضافة إلى أن الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق (٦٧) .

وبالجملة فإن دراسة المحاكاة والتخييل واعتبارهما مدخلاً لدراسة الصورة مقدمة لايمكن الاعتراض عليها ، لكن شريطة التركيز على بيئة الفلاسفة التى أفاد منها حازم القرطاجنى – على مستوى التنظير – فى تصوره لمبحث الصورة . هذا بالإضافة إلى عدم التغافل عن الفهم المتكامل للشعر الذى لايفصل بين ماهية الشعر وأداته ووظيفته ، ومدى أهمية الصورة الشعرية على هذا المستوى .

من الجلى إذن أن باحثنا حاول دراسة الصورة فى التراث البلاغى والنقدى انطلاقًا من بعض النصوص التأسيسية فى هذا التراث . ولقد لاحظنا مدى التجزئ الذى طبع هذه الدراسة . وأما الآن فإنه يمكن لنا أن نسأل حول طبيعة المنهج الذى وظفه باحثنا فى دراسته . ومن هذه الناحية فهو لايخفى التصريح بالمنهج الذى يرتضيه لقراءته فى تدبر دلالات الصورة فى تراثنا . يقول هنا : " لقد كان دينى أمام إنجازات البنائية ثقيلاً " (٦٨) . وليس غريبًا أن يتأثر بالبنيوية – كما لاحظنا سابقًا – بسبب ترجماته وبسبب أسئلة الحقل النقدى والثقافى بالمغرب كذلك . ولذلك اهتدى إلى التصور اللسانى الذى قاده إلى الاكتفاء بمكون الاستعارة داخل الصورة . لقد اختار الإطلالة على تراثنا اعتماداً على الشعرية (أو الإنشائية كما يترجمها) الفرنسية المعاصرة . وكما تجدر الإشارة إلى أن المنهج البنيوى انعكس أيضا من خلال كثرة الجداول والرسومات التى نألفها بكثرة فى الدراسة ، وهو ما يندرج فى نطاق مايعرف بـ" الترميز" (Symbolisation) الذى يعد من الخصائص المميزة للمنهج البنيوى . لقد حصل لدارسنا نوع من الفتنة بالشعرية الحديثة فى دراسته لمبحث الصورة فى التراث البلاغى . وهو ما لايمكن الاعتراض عليه البتة إذ لايمكن للدارس المعاصر أن يتخلص من ثقل النظرية النقدية المعاصرة التى راحت تفرض نفسها بقوة على الناقد العربى المعاصر . إلا أن الملاحظة التى تفرض ذاتها هنا هى ضرورة الوعى بعلاقات التناص الموجبة التى تصل ما بين تاريخية المقروء وتاريخية القارئ لكى لاينجم عن ذلك أى نوع من الإسقاط لطرف على آخر فتسود – فى القراءة – عشوائية المنظور وسطحية النظرة ، ويضيع بالتالى الوعى المعرفى المطلوب إنتاجه حول الموضوع المدروس . إن ماحصل . فى دراسة محمد الولى . هو ترجيح كفة القارئ على المقروء . من هنا يمكن أن نفهم "عصرنة التراث" التى لوت بالقراءة بل عسكرت بشكل كاسح مما جعل المقروء يشجب بشكل بارز . وفى هذا الصدد يمكن التوقف عند أحكام كثيرة

تخللت القراءة وذلك مثل قوله " إن عمل جوئيل تامين لايتخطى عمل البلاغيين العرب القــدامى " (٦٩) ، ويجوز اعتبار "كتاب البديع" فجر الشكلانية العربية الأصلية فى البلاغة والنقد ما دام اهتمامه هو وضع اليد على الأدوات التعبيرية التى تميز الشعر عن غيره بغض النظر عن العناصر الغريبة عن النص والعناصر التى لاتمثل سمته " (٧٠) ، و " أن تزفتان تودروف لايقول شيئا آخر إلا مايقوله السكاكى فى صياغة مختلفة " (٧١)، "أن حازما يقترب من الموقف الشكلانى الذى لايحسب للمعنى أى حساب" (٧٢)... إلى غير ذلك من الأحكام الكثيرة التى لاتفارق المنطق التفاخرى والسبق العربى .

وفى ضوء ماسبق ليس غريباً فى شئ أن يرتفع دارسنا بعبد القاهر الجرجانى إلى أعلى ذرى عصرنة التراث. وهو مايتأكد منذ الصفحات الأولى من الدراسة إذ " لم يكن تنويه الحركة الرومانسية بالصورة ليتخطى تكريم الجرجانى لها" (٧٣) ، لتتواصل هذه "العصرنة" فيما بعد إذ " أن الجرجانى قد حصل له وعى بالوظيفة التى يسميها رومان ياكبسون" الوظيفة الإنشائية" (٧٤) باعتبارها مجموع الصفات التى تكسو الكلام فتجعله ذا أثر جمالى فى المتلقى" (٧٥) ، و " هذا الفهم لأدبية النص الموجود عند الجرجانى وغيره من القدماء هو عينه الذى نجده عند بعض المعاصرين فيزعمونه مطلق الجدة. ولعل جان كوهين هو أحسن من يمثل هذا الموقف" (٧٦) ، و"ما تزال التساؤلات التى أثارها الجرجانى بشأن الاستعارة تحتفظ إلى اليوم بالكثير من المعاصرة "(٧٧) ، " بل إن كثيرا من المعاصرين والمحدثين اكتفوا بتعريفات قد لا ترقى إلى الضبط والدقة التى نجدها عند الجرجانى (٧٨) ، و " الأهم من هذا أن الوصف الذى يقدمه الجرجانى لهذا النوع من الاستعارة لا يختلف نهائيا عن وصف المعاصرين لها (٧٩) ، و " أن التحاليل التى يقدمها البلاغيون المعاصرين للتشبيه والاستعارة والمشابهة تتفق مع تحاليل الجرجانى فى أكثر من جانب "(٨٠) ... هكذا إلى أن يبلغ الخلط بين العصور والثقافات أقصى مداه حين يقول " بهذا كله ، يتضح عند كوهين والجاحظ والجرجانى وقدامة أن ما يكسب المعنى صفة الشعر شئ لايعود إلى جوهر أو مادة المعانى وإنما تشكيلها المتميز الصوتى والدلالى "(٨١) ، وكأن جون كوهين عاش مابين القرنين الثانى والخامس الهجريين وليس فى القرن العشرين وعلى وجه التحديد فى فرنسا الستينيات وماشهدته من تحولات فكرية هائلة على رأسها الثورة اللسانية وما رافقها من تحولات

فى ميادين معرفية مثل الفلسفة والتاريخ والأنثروبيوجيا والتحليل النفسى ... إلخ . أجل قد نتفق مع دارسنا حين يتصور " أن العودة إلى الجرجانى هى عودة إلى نص لم يفقد جديته ، نص يثير التساؤلات والمشاكل أكثر مما يقدم أجوبة قاطعة . نص يفتح باب الاجتهاد ، ويتركه كذلك ولم يحاول إغلاقه إلا بعض المتأخرين . وهكذا فعندما نحاول الاجتهاد مرة أخرى فإننا نعود إلى سنة عريقة فى البلاغة " (٨٢) . إلا أن طريقة عودته لاتعكس البته - كما لاحظنا - هذا الأفق ، إنها عودة تبحث عن " أبوة " فى تراثنا ، عودة تفرضها " تحديات العصر " (التى يفرضها علينا الغرب) وليس عودة يفرضها " روح العصر " كما يحاول أن يوهمنا محمد الولى فى نص المقدمة . وفى الحق إن مثل هذه "الاستعارات المعرفية " التى نسوقها من الآخر ، ونحاول بالتالى أن نقرأ فى ضوئها تراثنا ، لاتقتصر على محمد الولى بمفرده ، وإنما هى تشكل تياراً مستقلاً يمكن الحديث عنه تحت تسمية " الجرجانية الجديدة " التى تعود بداياتها الأولى إلى النصف الأول من القرن العشرين لتتسع دائرتها أكثر مع اتساع تأثير النقد الفرنسى والإنجليزى فى الخطاب النقدى العربى .

ومن هنا إذا كانت اللسانيات قد فجرت الدرس النقدى الحديث وغيرت مفاهيمه جذريا بفضل " دروس فى اللسانيات العامة " (١٩١٧) (Cours de linguistique générale) للعالم اللسانى فرديناند دى سوسير (١٨٧٥ - ١٩١٣) فإن ما قدمه هذا الأخير - ولنتأمل - لم يكن يخفى عن ذهن عبد القاهر الجرجانى الذى عاش فى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى (ت ٤٧١ هـ / ١٠٧٨م) ، بل إن مذهب هذا الأخير كما يقول محمد مندور فى كتابه "النقد المنهجى عند العرب" (١٩٤٨) "هو أصح وأحدث مما وصل إليه علم اللغة فى أوروبا لأيامنا هذه وهو مذهب العالم السويسرى الثبت " فرديناند دى سوسير " ، هذا بالإضافة إلى أنه فطن إلى أن "اللغة ليست مجموعة من الألفاظ ، بل مجموعة من العلاقات Systéme de rapports "(٨٣). ويضيف محمد مندور فى مقام آخر أنه " على هذا الأساس العام بنى عبد القاهر كل تفكيره اللغوى الفنى " (٨٤) . وفكرة النسق أهم ما طرحته لسانيات دى سوسير فقد تكرر مائة وخمس مرة فى كتابه السابق (٨٥) ، ومحمد مندور يترجمه - وقتذاك - بـ" مجموعة من العلاقات " . وفى السياق نفسه فإن عبد القاهر الجرجانى هو ياكيسون العرب (٨٦) .

وكتابه " أسرار البلاغة " يندرج ضمن هموم منظرى الانزياح اللسانية ذات الطابع الشكلانى [٨٧]. بل إن صاحبه تنبه (كذا) إلى مشكلات الانزياح(ecart) التى طرحها جون كوهن على نحو ما جاء فى مقدمه الترجمة المصرية لكتاب " بنية اللغة الشعرية" [٨٨] .

وفى موازاة القراءات التى تدرج صاحب "دلائل الإعجاز " ضمن اللسانيات مرة والشعرية مرة ثانية ، فإننا نجد قراءات أخرى تدرجه ضمن النقد الجديد (new critism) مما يفضى إلى القول مع محى الدين صبحى فى كتابه "دراسات كلاسيكية فى الأدب العربى " (١٩٨٠) بأن الجرجانى سبق ريتشاردز إلى اكتشاف نظرية " معنى المعنى " التى توصل إليها (أى الجرجانى) عن طريق البحث فى الأسلوب مثلما سبقه إلى التمييز بين الغموض (ambiguity) والإبهام (obscurity) الناتج عن اختلال الأسلوب [٨٩] . ويواصل الكلام نفسه عبد الستار جواد فى كتابه " أوراق للريح صفحات فى النقد والأدب " (١٩٩٣) قائلا : " ومن الطريف أن نشير إلى أن الجرجانى قد أشبع القول فى نظرية المعنى وحتى أنه ذكر " معنى المعنى " وهو عنوان كتاب ريتشاردز الذى ألفه مع أوغدين ونشراه تحت عنوان the meaning of mesning " [٩٠] . وفى السياق نفسه فإن وجهة نظر عبد القاهر الجرجانى حول أهمية اللغة تلتقى مع وجهة نظر . إليوت كما يقول محمد زكى عشماوى فى كتابه " فى قضايا النقد الأدبى بين القديم والحديث" (١٩٩٤) .

وعلى مستوى آخر يتصور شكرى عياد فى كتابه " بين الفلسفة والنقد " (١٩٩٠) أن الجرجانى تقدم بفضل نظرية "الكلام النفسى" الأشعرية نحو السيميولوجيا التى رسم فرديناند دى سوسير خطوطها الأساسية فى مطالع القرن [٩١] . ثم إن نزعته فى "قضية التفسير" أقرب إلى نزعة التفكيكية المعاصرة منه إلى الهرمينو طيقا أو البنيوية كما يرى عز الدين اسماعيل فى دراسة له تحت عنوان "قراءة فى " معنى المعنى " عند عبد القاهر الجرجانى " (١٩٨٧) [٩٢] . وعلى ذكر التفكيكية يتصور محمد عبد الله الغذامى فى كتابه " المشاكلة والاختلاف " (١٩٩٤) أن مصطلح " الاختلاف" تردد عند

عبد القاهر الجرجاني و " لا ريب أن ترديد مصطلح (الاختلاف) في واقعنا هذا سيجر إلى الذاكرة جاك دريدا ، ومصطلحاته حول الاختلاف والارجاء " (٩٣) .

هكذا إلى أن تظهر نظرية جديدة ، وما أكثر هذه النظريات التي تتغير كما تتغير أحوال الطقس كما قال بهاء الدين الطود في روايته " البعيدون" (٢٠٠١) التي تعالج مشكلة الغرب، لكي نبحث لها عما يوازيها في تصورات عبد القاهر الجرجاني، وكأن هذا الأخير لم يكن - بلغة طه عبد الرحمان - مشروطا ب " المجال العربي " بمقتضياته التداولية المتمثلة في اللغة والعقيدة والمعرفة، وكأنه كذلك لم يكن يحاول الإجابة عن أسئلة طرحت عليه في عصره ، وإنما عن أسئلة خاصة بنا . ولاتقتصر هذه " الاستعارات المعرفية" على الجرجاني بمفرده ، وإنما تطال نقادا آخرين في تراثنا . فهذا يوسف نور عوض - مثلا - في كتابه " نظرية النقد الأدبي" (١٩٨٤) يرد فيه الإشكالات النقدية المعاصرة إلى التراث ليؤكد سبق النقاد العرب إلي هذا المصطلح أو ذاك، من هنا كان محمد بن سلام الجمحي يدرك فكرة " التناص"(٩٤) ، مثلما كان ابن طباطبا من أوائل الذين قالوا ب " نظرية استجابة القارئ للأدب " ... إلخ (٩٥) . وهذا عبد الستار جواد (وقد سلفت الإشارة إلى كتابه) يرى أن سيبويه يصف مخارج الحروف بدقة مذهلة لم يتجاوزها آخر مختبر الفونيتيكا (٩٦) ، وأن ابن جني كان منهجه بنويا في كتابيه " الخصائص " و "سر صناعة الإعراب " . (٩٧) ... إلخ وفي هذا الصدد لابد من أن نستحضر هنا آخر نتاجات هذا النوع من النمط القرائي الذي هو قرين منظور " عصرنة التراث " التي تقود بدورها إلى الارتقاء بمشروع عبد القاهر الجرجاني إلى ذرى الفكر اللساني بما نتج عنه من مناهج ونظريات حديثة بل وما بعد حداثية ، تلك الذرى التي لايعلو أحد فيها على مشروع صاحب " الأسرار " و " الدلائل " ونخص هنا كتاب " المرايا المقعرة . نحو نظرية نقدية عربية " (٢٠٠١) لصاحبه عبد العزيز حمودة الذي نشر من قبل كتاب " المرايا المحدبة " (١٩٩٨) الذي أثار نقاشا واسعا داخل الصحافة المصرية (مجلة " أخبار الأدب " على وجه الخصوص) ، وقد أخذ عبد العزيز حمودة فيه على النقاد العرب الحداثيين مجاراتهم للغرب واعتمادهم أسلوب المراوغة . وبالنسبة إلى كتاب " المرايا المقعرة " . الذي يهمنا هنا . وكما يبدو من عنوانه الفرعي - فهو يسعى إلى تأسيس نظرية نقدية عربية ، وذلك

انطلاقا مما يسميه ب " تأسيس شرعية الماضى التراثى ، وليس الحاضر الحداثى أو غير الحداثى " . وهو يستند فى ذلك إلى " منظور قومى عربى " ، لأن الغرب – فى نظره – " حينما يبيع لنا الكونية الجديدة فإنه يبيع لنا نسخته القومية الخاصة من سيطرة العقل والحداثة " (٩٨) .

واللافت للنظر ، فى الكتاب ، ميل صاحبه ل " نظرية النظم " لعبد القاهر الجرجانى ؛ فهى " صيغة سويسيرية وبنيوية مبكرة " ، ولذلك فكل معطيات علم اللغة كما طورها سوسير لم تكن فتحا جديداً . والأكثر من ذلك عالج عبد القاهر الجرجانى بعض مواضيع التفكيكية وعلى رأسها موضوع " الحضور " و " الغياب " فما قاله بخصوصه الجرجانى قبل ثمانية قرون لا يختلف كثيرا عن مفهوم الناقد التفكيكى أو كبير كهنة التفكيك [يقصد هنا جاك دريدا] (٩٩) . وما يثيرنا أكثر فى الكتاب تثمينه لدراسة محمد الولى " الصورة الشعرية " ، إذ يرى أنها متوفرة على دقة لاتتوفر فى دراسة المصطلح النقدى عند الجرجانى لصاحبها الناقد المصرى المعروف مصطفى ناصف .فهذه الدراسة التى ضمها صاحبها مصطفى ناصف إلى كتابه "النقد العربى : نحو نظرية ثانية " (٢٠٠٠) ، هى – فى نظر صاحب " المرايا المقعرة " – مثيرة للدهشة ولاتتوفر على الدقة (١٠٠) . وقد يفضى بنا الخوض فى هذا الموضوع إلى مايخرج عن موضوعنا ، إلا أن ماسبق عرضه من أفكار كفيل بأن يعكس لنا جوانب من " الثقافة المغلوبة " و " تغلغل " فى إنساق التفكير . ومهما كان حماس صاحب "المرايا" إلى التمييز بين " شرعية الماضى التراثى " و "الحاضر الحداثى " فإنه وقع فى الخلط بينهما . ف "الماضى" لايكتسى " – شرعيته كما يستخلص من الكتاب – إلا من خلال هذا " الحاضر " . وكما قال عبد الله العروى بحق فإن " الغرب فى أساس واقع الفكر العربى " (١٠١) .

أجل إن عبد القاهر الجرجانى " بلاغى ونحوى عربى كبير " كما نعته تزفطان تودوروف (١٠٢) أحد أكبر الممهدين للبنيوية فى فرنسا خلال فترة الستينيات ، إلا أن القراءات العربية السابقة تكشف عن ضرب من " المسبقات التراثية " أو " الاستعارات المعرفية " التى يسوقها الناقد العربى من الخطاب النقدى الأوروبى ، ويطبقها بالتالى على التراث بكيفية يتكشف عنها ترجيح " عصر القارئ " على المقروء وبكيفية لاتخلو

من التلون مع كل نظرية جديدة . وينعت الناقد المصرى جابر عصفور (أحد أهم دارسى التراث النقدى العربى من المعاصرين) هذا التلون ب "مرض التحولات " (١٠٣) ، وهو مرض يشمل الحقول المعرفية الأخرى كالفلسفة والنحو والإبداع ذاته . ولاتخلو هذه القراءة من إسقاط يشرحه هذا الناقد بأنه لا" ينطق " فيها النص ، وإنما " يستنطق " ، ولذلك يشحب المستوى الأول الخاص بالنص فلا يبقى فيه سوى نظام الناقد أو نظريته أو أعرافه الأدبية (١٠٤) . ولا يفيد التمييز بين النطق والاستنطاق حياد القراءة فهذه الأخيرة غير "بريئة" لكن من منظور التسليم باستقلال النص . والتراث كما قلنا فى المقدمة ، هو قراءته/ قراءاته. فهو لا يقرأ نفسه بنفسه أو بأدواته المعرفية ، ولهذا فالمسبقات لازمة للقراءة ، بل الهرمينو طيقا تشكلت حول مفهوم بها هو " تحيز الإنسان المعاصر " أو " إشكالية الفهم المسبق " (١٠٥) . ومن ثم فلا مجال ل "الحياد الموهوم" أو الانفصال بين الذات والموضوع ، لكن فى المنظور الذى يوازى فيه الحضور النصى للمقروء الحضور المتناص للقارئ (١٠٦) . وفى هذا الصدد يمكن الحديث عن نوع من الموضوعية الذى لا يلغى الكيان المستقل للنص نفسه والدخول بالتالى فى "فوضى الإسقاطات" وما يصحبها من سوء" طوية الاستنطاق" (١٠٧) أو"تأويلات مستكرهة "تغفل طبيعة التراث وتتجاهل ظروفه الموضوعية ومنطقه الداخلى الخاص (١٠٨) . وهو ما تأكد لنا سابقا فى أثناء الحديث عن" الجرجانية الجديدة " . ثم إن هذه الموضوعية لاتنفى عن القراءة كون أنها تظل " نسبية " ، وهذا ماتطرحه الهرمينو طيقا ذاتها إذ أننا مدعوون دائما إلى البحث عن الأدلة الأكثر قوة لتغيير التأويل (١٠٩) ، وهو مايعبر عنه – بول ريكو أيضا – بـ جدلية التفسير والفهم " التى تشكل مايعرف ب " الدائرة الهرمينوطيقية " (١١٠) فثمة إلزامات مخصوصة تثوى وراء هذه المتغيرات مما ينفى إمكانية الحديث عن تأويل واحد ووحيد للنص وتأويل غير متناه فى ذات الوقت (١١١) . من هنا يمكن أن نفهم " صراع التأويلات " .

وغاية القول ، مما سبق ذكره ، هى أن قراءة محمد الولى قرينة " فوضى الاسقاطات " وليس " صراع التأويلات " ، ومرد ذلك إلى الشعرية الحديثة التى وجهت قراءته وجعلته يبحث عن مقابلاتها فى التراث . سيكون من الصعب قبول أن عبد القاهر الجرجانى (أو القرطاجنى أو السكاكى) هو ياكبسون العرب أو تودوروف

أو كوهن ... إلخ . فالجرجاني هو الجرجاني وليس سواه . وحتى إذا ما حاولنا قراءته قراءة معاصرة ، وهذا وارد وممكن ، فلا بد من أن نراعي " النسق" الذي يتحكم في خطابه والذي يقي القراءة من السقوط في " فوضى الإسقاطات ". وكما أن هذا النسق هو الذي يحقق – بلغة الجابري – وفي الآن نفسه – الاتصال (المعرفي) و" الانفصال " (الإيديولوجي) بين القارئ والمقروء .

وقبل أن نعرج على الحديث عن القراءة الثانية لخطاب عبد القاهر الجرجاني لا بأس من أن نتوقف – ببعض التفصيل – عند فكرة لافتة يثيرها محمد الولي في أثناء حديثه عن السكاكي . وتنصرف بنا هذه الفكرة إلى إشارته في مقدمة حديثه عن السكاكي إلى تثمين أهمية خطاب هذا الأخير من قبل الباحث المغربي أحمد المتوكل، مما يمثل استثناء بالنظر إلى الكثير من الدراسات التي أجمعت على أن صاحب" مفتاح العلوم "أفسد البلاغة العربية. وهذا مايقودنا إلى كتاب" أبحاث النظرية الدلالية في الفكر اللساني العربي"(١٩٨٠) (Réflexions sur la théorie de la signification arabe) الذي صاغ فيه أحمد المتوكل تصوره ، وهو كتاب لايمكن تخطيه في سياق الحديث عن الفكر اللساني في المغرب الذي حاول محمد الولي أن يفيد منه في دراسة"الصورة الشعرية" .

ويتصور أحمد المتوكل فيه أن هناك إنجازا لسانيا سيميائيا أنجزه العلماء العرب القدامى(١١٢) . ويعرض لمختلف الخطابات المنتجة داخل إطار الفكر العربي القديم حول اللغة بشكل عام وحول الظواهر الدلالية بشكل خاص. ويحصر هذه الخطابات في : خطاب اللسانيين الذي تمحور حول المعجم والنحو والبلاغة، وخطاب الأصوليين الذي تمحور حول الدين والفقه والحديث والنحو، وخطاب المناطقة من الفلاسفة كابن سينا والفارابي وابن رشد ... وخطاب المفسرين أمثال القرطبي والرازي ... إلخ . وكل خطاب يتمايز عن الخطاب الآخر نتيجة العلم الخاص والمستقبل الذي ينتج داخله ، إلا أن هذا التمايز لايحول دون بحثه في " الوحدة العميقة" للمفاهيم الأساسية المتضمنة في هذه الخطابات وفي إطار من ذلك الإبستيمي المشترك بينهما . وما يرجح أكثر البحث في هذا الإبستيمي المشترك هو " النزعة الموسوعية " التي كانت إحدى الخصائص الأساسية لتلك المرحلة حيث كان أغلب العلماء نحويين وبلاغيين ومفسرين وأصوليين كذلك . ومن ثم فإن النظر إلى هذه الخطابات في تمايزها هو مايقع في صلب " القراءة التجزيئية" (Lecture Parcellaire) التي سعى الباحث إلى تجنبها . كما

يتصور صاحب الدراسة أن الفكر اللساني والسيميائي القديم يمكن النظر إليه باعتباره جزءا (fragment) من الخطاب العلمي حول اللغة ومختلف صيغ الدلالة بشكل عام ، أي عدم النظر إلى هذا الفكر وكأنه عالم مغلق بسبب تاريخيته وكأنه عالم منقطع كليا عن الفكر اللساني والسيميائي الحديث، من هنا حديثه عما يسميه بفرضية " وحدة الخطاب العلمي". ولذلك يتصور أن الخطابات السابقة التي تشكل فضاءات مختلفة للفكر اللساني العربي، لاتمثل هدفا في ذاتها، فهي كلها كانت بمثابة نظرية وحيدة تسعى إلى خدمة النص الديني إلا أن الهدف الديني لا يشكل – في نظر الباحث – أية"عقبة إبستمولوجية". فالمفكرون العرب القدامى تمكنوا من تجاوز المستوى الأولي لذلك الوصف الذي لايخرج عن دائرة الوصف الجملي للنص القرآني، وتمكنوا بالتالي من وصف النص والخطاب . لقد سلموا بـ" المواءمة النصية" (Adequation textuel) .

وفيما يتعلق بقراءة أحمد المتوكل لخطاب السكاكي فيرى أن هذا الأخير يتوفر على تحديد اصطلاحي خوًّل له – ضمن عناصر أخرى – تجنب التبعثر (Dispersion) الذي تميز به وصف عبد القاهر الجرجاني « ، مثلما مكنه ذلك التحديد من "وصف جيد" للظواهر البلاغية التي حللها . كما يتصور أن قراءة كتاب "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني و " مفتاح العلوم" للسكاكي كفيلة بإعطاء انطباع كاف حول تلك الدرجة العالية من التنظير التي وصل إليها السكاكي مقارنة مع عبد القاهر الجرجاني . ولا يخفى عن ذهن الباحث أن هذا النوع من التنظير – الذي يدافع عنه – رأى فيه كثيرون مصدر جمود وتحجر أصابا البلاغة العربية فيما بعد . ويضيف أن الذين يثمنون خطاب عبد القاهر الجرجاني هم من نقاد الأدب التقليدي ممن ينطلقون من مسلمة مسبقة مفادها أن علمنة المقاربة الأدبية للنصوص تقود حتما إلى قتل النقد الأدبي الذي يتقوم بشكل جوهري أو أصلا (أو لنقل بلغة البعض بشكل جوهراني أو أصلاني) على عنصر الذاتية . أما اللساني – في نظر أحمد المتوكل – فهو على النقيض من ذلك ، إذ يرى في جهود التجديد الإصطلاحي والتنسيق والدقة – كما في حالة السكاكي – تلك الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها كل وصف يسعى إلى البحث في المواء مة النصية .

وإذا كان الباحث أحمد المتوكل قد شدد على خطاب محمد السكاكى فى سياق رهان "إعادة القراءة" (Re - lecture) الذى سعى من خلاله إلى تجنب القراءة التجزيئية والتأريخية ، مما قاده إلى عرض الفكر الكامن فى الإنتاج اللسانى العربى ثم محاولة إقامة "تواز" بين الخطاب اللسانى والسميائى المتضمن فى هذا الإنتاج وبعض النظريات اللسانية والسميائية الحديثة ، فإن مفكرا مغربيا آخر هو محمد عابد الجابرى بدوره يشدد على خطاب محمدالسكاكى ويقدم قراءة مثيرة بخصوص مشروعه ، كما يسميه ، بل إنه يميل إليه مقارنه مع عبد القاهر الجرجانى ، وبالطبع فى نطاق « التحليل » الإبستمولوجى " الذى يميز منهجية مشروع " نقد العقل العربى " ويرى البعض أن مفكرنا هنا يصل ، وهو عادة لا يقع فى فخ الحماس أو المبالغة ، إلى درجة من الحماس ، غير مسبوقة عنده ، فى دفاعة عن السكاكى والبيان العربى الذى طوره (١١٣) .

ويتصور مفكرنا أن مساهمة الجرجانى فى تحليل الظاهرة البيانية تتمثل بصورة خاصة فى محاولة تجاوز إشكالية اللفظ والمعنى من منظور يتخذ من النحو (منطق اللغة) إطار مرجعيا ، ويجعل " سر البلاغة " راجعا إلى " توخى معانى النحو " (نظام خطاب) . والجديد الذى كان عنده يكمن أساسا فى إبراز الطابع الاستدلالى للأساليب البيانية العربية. أما مشروع السكاكى كان أوسع وأعمق لقد كان ، بمعنى من المعانى ، تجاوزا ليس فقط لإشكالية اللفظ والمعنى ، بل أيضا لنظرية " النظم الجرجانية "ذاتها . ويواصل مفكرنا أن مثل هذا الحكم سيستفز كثيرا من المختصين فى تاريخ البلاغة العربية من الباحثين المعاصرين الذين يكادون أن يجمعوا على أن السكاكى قتل ، بتيداته وتقعيداته ، الحياة فى البلاغة العربية . ليس السكاكى فى نظره – هو الذى "خنق" الحياة فى البلاغة العربية بتقعيداته وتقنيناته كما يزعم البعض ، بل إن الأسس التى قامت عليها العلوم البيانية كلها ، والبلاغة العربية مجرد فرع منها ، هى التى كان مخزونها قد نفذ تماما فلم يعد فى إمكانها أن تمد الباحث بشيء آخر غير نفسها ، أى غير منطقها الداخلى. وهذا يعنى– فى نظر مفكرنا – أن التجديد فى البلاغة العربية ، كما فى الفروع الأخرى من العلوم البيانية ، كان يتطلب إعادة تأسيس البيان ككل . ويبقى كتاب " مفتاح العلوم " بالنسبة للدراسات البيانية بمثابة " أورجانون " دون أن يعنى هذا البتة أن السكاكى كان يصدر عن منظور أرسطى ، ولا كان يفكر بتوجيه من المنطق الذى ضبطه أرسطو ، منطق " البرهان " (١١٤)

فلا مجال هنا إذن لتبعية السكاكى للفكر الأرسطى- والمنطق على وجه التحديد - التى أجمعت الدراسات الحديثة تقريبا على أنها كانت بداية الانحطاط فى البلاغة العربية . ويظهر أن علاقة البلاغة (العربية) بالمنطق ، فى قراءة محمد عابد الجابرى ، تستلزم وقفة خاصة ... لأنه حتى عند كبير البلاغيين العرب القدامى عبد القاهر الجرجانى لا يرى للمنطق تأثير فى تصوراته ، من هنا كان اختلافه مع العميد طه حسين الذى كان يتصور أن علم البيان العربى لم يسلم من " أثر الغارة الهيلينية " بل إنه كان يرى فى ذلك مصدر ثراء هذا العلم ولذلك لم يكن عبد القاهر الجراجانى - فى نظر العميد - عندما وضع فى القرن الخامس للهجرة كتاب " أسرار البلاغة " المعتبر غرة كتب البيان العربى الافيلسوفا يجيد شرح ارسطو والتعليق عليه (١١٥) ولا يقبل مفكرنا بهذا التصور ، ويدافع عن موقفه . وقضية تأثر عبد القاهر الجرجانى بمنطق أرسطو أو بفلسفة أرسطو لا تنحصر فى طه حسين بمفرده على نحو ما يمكن أن يستخلص من نقاش محمد عابد الجابري فالدفاع عن هذا التأثر يرتبط بتيار فكرى شهدته الثقافة العربية مع مفتتح الثلاثينيات من القرن السابق ، ولم يقتصر على البلاغة وحدها بل تجاوزها نحو النقد والفلسفة ، كما أن القضية ترتبط بما عرف ب " جيل الرواد " أو " المدرسة الليبريالية " التى كان يتزعمها أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) أو " أستاذ الجيل " (جيل ١٩١٩) كما كانت تلقبه الأوساط الثقافية . وكان هذا الأخير يدير الجامعة المصرية منذ العام ١٩٢٥ ، ودعا إلى التعريف بفلسفة أرسطو وتحرير الشخصية المصرية من العقلية المحافظة المتزمتة ، وقد لقيت دعوته استجابه ملحوظة إذ ظهر فى إثرها "دعاء الإغريقية " مثلما انفجرت" الهيلينية الجديدة" فى الفكر الحديث (١١٦) .

ومن هذا المنظور وداخل الإطار نفسه جاء بحث " البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر" الذى قدمه طه حسين للمؤتمر الثانى عشر لجماعة المستشرقين الذى عقد فى سبتمبر سنة ١٩٣١ فى مدينة ليدن . والفكرة التى كان يريد أن يقررها صاحب البحث هى أن البيان العربى، من مرحلة نشأته إلى مرحلة نضجه، وثيق الصلة بالفلسفة (اليونانية أولا وبالبيان اليونانى ثانيا. فلم يكن أرسطو المعلم الأول لمسلمين فى الفلسفة وحدها) ولكنه - إلى جانب ذلك - كان معلمهم الأول فى علم البيان وينبه

عباس أرحيلة فى كتابه" الأثر الأرسطى فى النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجرى" (١٩٩٩) . ويواصل الكتاب السابق أنه إلى جانب طه حسين كان هناك أمين الخولى الذى كان من أوائل الذين نادوا ببعث البلاغة العربية ، العربية ، وتجديدها فى ضوء تطورها التاريخى ، والموازنة بينها وبين بلاغة اليونان ، وتلمس الأثر الفلسفى والعقلى فيها . والمقصود هنا محاضرة " البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها" التى ألقاها فى الجمعية الجغرافية الملكية مساء ١٩٣١/٣/١٩ (١١٧) . وهى فى الأصل بحث دقيق ومتميز دافع فيه صاحبه عن صلة البلاغة بالفلسفة / وفى هذا الصدد يتصور أن الفلسفة الإسلامية بناء أجنبى الدعامة أجنبى المادة إلى حد ما ؛ وأن البلاغة فى جميع أدوارها قد عاشت فى كنف رجال الفلسفة وتحت رعايتهم . ويجد للفلسفة تأثيرا فى نشأة البلاغة من جهتين : جهة منطقية أو فلسفية عامة ، وجهة كلامية أو فلسفية إسلامية خاصة . ويقصد بالمنطق كتب أرسطو الثمانية ، غير تأثير هذا المنطق كان من ناحيتى القسم السابع والثامن أى الخطابة (أو القياس المفيد ترغيب الجمهور ، وحمله على المراد منه) والشعر (القياس الذى يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبال على الشئ أو النفرة عنه) . ويرد أمين الخولى تأثير هذين القسمين إلى ترجمة العرب لكتابى أرسطو، أى كتاب " ريطوريقا " الذى نقله اسحق بن حنين (ت ٢٩٨ هـ) وكتاب " بويطيقا " الذى نقله بشر بن يونان (ت ٨٢٨ هـ) . من ثم كان تأثير الدرس المنطقى للخطابة والشعر فى فنون البلاغة ، ولم يكن عبد القاهر الجرجانى خارج هذه الدائرة . إجمالا لقد طغا المنطق – فى تصور أمين الخولى – ليس على البلاغة والنقد الأدبى فقط ، بل حتى على ذاته (١١٨) . وأما موقفه من هذا التأثير (أو البلاغة العلمية كما ينعتها) فهذا موضوع آخر لا يسمح المجال هنا بمناقشته . غير أن هذا التيار الليبرالى سرعان ما عارضت أفكاره "المدرسة الأصولية " التى مثلها مصطفى عبد الرزاق وعلى سامى النشار وأنور الجندى والعقاد ... إلخ . وقد سعت هذه المدرسة إلى دفع مشيخة أرسطو عن التراث الإسلامى مثلما عدت " المدرسة الليبرالية " مدرسة " تغريبية تسير فى ركاب المستشرقين . إلا أن جهود " المدرسة الأصولية " أو " الأصالة الإسلامية " اتجهت نحو الدفاع عن الفكر الإسلامى ، ولم يحظ جانب البيان بقسط وافر من جهودها (١١٩) .

وعلى أية حال فهذا موضوع آخر . إلا أن الباحث فى قضية نقدية لايمكن له أن يتحاشاه إذا كان يرغب فى تقديم " قراءة نسقية" فيما يتعلق بموضوعه ، لأن القضايا النقدية لم تكن تنعزل عن القضايا الكلامية والفلسفية واللغوية . ولكن شيئا من هذا لم يتحقق فى قراءة محمد الولى ، إن دراسة " الصورة الشعرية فى الخطاب البلاغى والنقدى " هى نموذج للقراءة التجزيئية . ولانفهم التجزيئية هنا من حيث التركيز على مفهوم الصورة الذى يبدو مفهوما جزئيا بالنظر إلى مفهوم الشعر الذى يفترض فيه نوع من التكامل بين مكوناته من صوت دلالة وتركيب (لغوى ونحوى) . إن التجزئ يتمظهر من خلال حصر مفهوم الصورة فى دائرة الخطاب النقدى لمفرده دون مراعاة علاقة هذا الخطاب بالأنماط الأخرى المشكلة للتراث . إن قراءة جابر عصفور التى أشرنا إليها قبل قليل ، نموذج للقراءة النسقية لأنها تدرس " الصورة الفنية " فى ضوء صلة الخطاب النقدى والبلاغى بثلاث بيئات هى : بيئة الفلاسفة وبيئة اللغويين . من هنا كان الطابع النسقى والإشكالى لقراءته. ولذلك فإن الدراسة التى لاتبحث فى " النسق " لايمكن لها أن تنتج وعيا معرفيا متقدما بموضوعها .

لقد سلفت الإشارة إلى قراءة محمد مشبال لخطاب عبد القاهر الجرجانى ، ولا بأس من التوقف عند هذه القراءة التى تعكس بحق قراءة لخطاب هذا البلاغى العربى الكبير . وللإشارة فإن صاحب هذه القراءة هو أحد الباحثين الجامعيين المهتمين بالتراث . وقد أسهم حتى الآن بدراسات متفرقة ضمها إلى كتابيه " مقولات بلاغية فى تحليل الشعر " (١٩٩٧) و "بلاغة النادرة" (١٩٩٨) الذى كرسه لأبعاد السرد فى كتابة الجاحظ ، هذا بالإضافة إلى دراسات متفرقة فى مجلات عربية ، وكذلك ترجمته لكتاب "الصورة الروائية" لستيفان أولمان (بالاشتراك مع رضوان العيادى) (١٩٩٥) . وبالجملة فإن أبحاث محمد مشبال لاتخلو من اجتهاد ومن رغبة فى إضاءة جوانب من التراث .

ويهمنا هنا أن نختم " القراءة التجزيئية" بقراءته لخطاب عبد القاهر الجرجانى الواردة فى كتاب "مقولات بلاغية فى تحليل الشعر" الذى يتضمن أبحاثا أخرى حول " الالتفات " و "الغرض" ، مثلما يتضمن قراءات فى كتب هى : "الصورة الشعرية فى الخطاب البلاغى والنقدى " (وقد أشرنا إليها من قبل) ، و "تحليل الخطاب الشعرى ، البنية الصوتية " لمحمد العمرى (١٩٩٠) ، و " الشعرية العربية " لرشيد يحياوى (١٩٩١) . وتهمنا هنا قراءته لعبد القاهر الجرجانى التى عنونها ب " الأثر الجمالى فى النظرية

البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني " ، وهي تقع في صميم البحث في " الصورة الشعرية " ؛ إضافة إلى أن هذه القراءة لاتحول دون التساؤل حول " حسها التأويلي " .

إلا أنه قبل الحديث عن هذه القراءة فإنه لابأس من الإشارة إلى أن تسمية "المقولات" تعود بنا إلى المشروع الفلسفي الأرسطي الذي تم فيه توظيف " المقولات" ، وفي ثقافتنا العربية الكلاسيكية فإنه يمكن الإشارة إلى مايعرف ب "الأبواب" التي قد توازيها . ومن دون شك فإن الغاية من هذه المقولات هي سعي صاحبها إلى الخروج بتصور منهجي ل " تحليل الشعر " حتى وإن كان من الصعب تحليله في إطلاقيته . لقد تعودنا على دراسات تركز في تحليلها للشعر ، على جانب من جوانبه المنهجية المتعددة مثل " تحليل الخطاب الشعري " و "تحليل النص الشعري" و "تحليل اللغة الشعرية" ... واعتمادا على مفاهيم وأدوات تنتمي إلى حقول معرفية مثل اللسانيات والسيميائيات ونظريات تحليل الخطاب وعلم النص .

وعلى الرغم من هذه الملاحظة المنهجية المتعلقة بالعنوان فإن الكتاب يندرج ضمن التيار النقدي (المغربي) الذي يعنى بالمكون التراثي . ثم إن إشارته إلى معطى القراءة تحفزنا أكثر على البحث هذا المعطى ونتائجه ، يقول في هذا الصدد موضحا : " والحق أنه لما كان الأمر يتعلق بنصوص بعيدة في الزمن فإن تحديد ضوابط القراءة يصبح مسألة في غاية الصعوبة " (١٢٠) ، وعلى رأس هذه الضوابط ما يعبر عنه ب " مراعاة السياق المعرفي الذي نشأت في أحضانه المفهومات والتصورات التي تروم صياغتها " (١٢١) وكما يشير إلى " المنهج التفسيري" (وسنتحدث عنه لاحقا) الذي يسعى إلى " فهم الظاهرة بتحليلها والبحث عن عللها ، دون المنهج التقييمي الذي يقوم على رهن نتائجه بمعايير نسبية مفروضة " (١٢٢) .

وقراءته ل "الأثر الجمالي عند عبد القاهر الجرجاني" – وإن كان لايشير إلى ذلك – نشرت من قبل ضمن ملف مكرس ل "جمالية التلقي" في مجلة" دراسات" (العدد ٤ ، شتاء ١٩٩٠). وكانت "جمالية التلقي: وقتذاك تمثل " آخر صيحة" أو " سؤالا جديدا " في الخطاب النقدي بالمغرب . إلا أن احتراس باحثنا من الخلط بين العصور والثقافات – على نحو مايكون قد اتضح من كلامه قبل قليل – يجعله يفتتح قراءته مؤكدا : " إن البحث عن جذور تراثية لمفهوم المتلقي ، على نحو ماتطرحه الدراسات الفلسفية والأدبية الحديثة في الغرب، ليس مرمى بعيدا طموحا عزيزا فقط، ولكنه بالأحرى نهج فاسد لأي

دراسة تتوخى إنتاج معرفة " علمية" بالتراث" [١٢٣] . والظاهر أن هذه القراءة تخلو من البحث عن (تلك الأبوة)، التى تفضى إلى القول بأن الجرجانى هو هانس روبير ياوس العرب أو فولفغانغ إيزر أو سواهما من رواد مدرسة" جمالية التلقى" التى ظهرت فى الستينيات فى ألمانيا لتنتشر فيما بعد فى كبريات جامعات العالم . والسؤال الذى يمكن طرحه الآن : كيف يمكن لهذه القراءة – التى تسعى إلى عدم الخلط بين العصور – أن تنتج وعيا معرفيا رصينا بالتراث ؟ وإلى أى حد تستطيع تقدير النسق الذى يوحد خطاب عبد القاهر الجرجانى ؟

ولكى نجيب عن هذا السؤال لابد من أن نعرض – ولو فى إيجاز شديد – لأهم نتائج هذه القراءة . ومن هذه الناحية فإن صاحبها يعرض ل "الأثر الجمالى" (عند الجرجانى) من خلال ثلاثة مستويات : المستوى الأول يتعلق بمظاهر هذا الأثر ، والمستوى الثانى بضوابطه ، والمستوى الثالث بعوائقه . وفيما يتعلق بمظاهر الأثر الجمالى فيحصره فى ثلاثة مظاهر ، هى : أولا "التأثير" حيث يرى أن تحليل صاحب "الأسرار" للصور وتعليله لجماليتها لاينفصل عن سبر أحوال المتلقى وتشريح التأثيرات التى تحدثها فى النفوس، ويرى أن الوظيفة التأثيرية خاصية من خصائص تلقى الشعر وتعود فى جذورها إلى النص الدينى الذى ألح على سحر البلاغة ، مثلما يرى أن التأثير هو شعور بالنشوة واللذة والراحة الوجدانية التى تغشى المتلقى على إثر تلقيه الصورة، هكذا إلى أن يصل إلى أن التأثير لايتحقق إلا فى ضوء خاصية ثانية من خصائص الأثر الجمالى يصطلح عليها ب"التأمل" . ويفيد "التأمل" – وهو المظهر الثانى بعد " التأثير" – "التفكير" أو – لنضف – " إعمال العقل " أو " التعقل " من أجب الفهم وبدون أن نغفل مايقتضيه هذا الفهم من جهد وتجشم عناء . إلا أن مايجعل " التأمل" ممارسة فعلية وحدثا ملموسا هى القراءة – المظهر الثالث والأخير ، وهذه القراءة هى حدث يساهم فى تشكيل النص أو الصور وإبداعها . أما ضوابط الأثر الجمالى فيحصرها فى الصورة العقلية التى يقصد بها كل تشبيه أو استعارة كانت المشابهة فيهما عقلية وتستوجب تأويلا ومشاركة من المتلقى، ويميز داخل الاستعارة بين ثلاث مراتب ليفضل – على غرار الجرجانى – تلك التى تكون فيها المشابهة "صورة عقلية" ؛ ثم هناك – فى نطاق ضوابط الأثر دائما – " ائتلاف المختلفات "، والصورة التفضيلية ، وأخيرا الصورة النحوية . أما عوائق الأثر الجمالى فيحصرها فى التعقيد الذى

يناقص الغموض والذى يعطل فاعلية المتلقى وإشراكه فى العملية الإبداعية ، وفى الألفة التى تعارض الندرة والغرابة، وفى التكرار الذى يعارض الإبداع .

والخلاصة هنا هى أن صاحب القراءة لايفارق دائرة دراسة الصورة (الشعرية)، فالأثر الجمالى هنا قرين الصورة إن لم نقل هو الصورة ذاتها بعد التأثير الذى تخلفه فى المتلقى . وعلى وجه الدقة فهو يعالج"الصورة المعنوية" (من المعنى) تمييزا لها عن الصورة اللفظية (التى تتعلق بالمادة الصوتية للغة كالقافية مثلا والتجنيس والإشباع والتدوير ... إلخ) والصورة التركيبية (التى تعنى بالتقديم والتأخير أو القلب والحذف والزيادة والاعتراض) والصورة الفكرية (علاقة القول بالباث كالسخرية وقد تتعلق بعلاقة القول بالمرجع أو الموضوع كالتمثيل أو الألكورية) (١٢٤) . إلا أنه لاينبغى أن نتغافل عن أن الصورة المعنوية هيمنت داخل الخطاب النقدى المعاصر بشكل عام، ثم إن هذا الأخير وجد فى المستوى الدلالى للصورة – كل الأدوات التى تجعل من الكلام شعرا . والفارق هنا أن باحثنا يحاول أن يثبت أن المتلقى كامن فى المعنى ، يقول :"وجملة الأمر أن" المعنى" لايدرك إلا فى سياق آلياته اللغوية وعلاقته بمتلقيه ، لتصبح "الصورة" بناءا لغويا متفاعلا مع المتلقى"(١٢٥) . وربما وجب على باحثنا هنا – وبالنظر إلى النسق الفكرى عند الجرجانى – أن يتحدث عن "معنى المعنى" الذى يفسح لهذا النوع من "التفاعل" ، وعلى أية حال فالتمييز بين المعنى ومعنى المعنى لايغيب عن ذهنه وقد ناقشه فى قراءته كما ناقشه اخرون (١٢٦) . إن أفكارا كثيرة مثل صلة المتكلم بالمتلقى، وإلغاء المتكلم لحساب المتلقى، والتركيز على الكلام ، وارتباط البلاغة بصراع القوى السياسية والاجتماعية ... بل وطبيعة الأثر ذاته الذى يحدثه التركيز على الكلام فى المتلقى ، وهل هذا الأثر يفارق الحال المفروض على البليغ من الخارج وهو مجموعة من الأسباب لإيراد الكلام على هذه الصورة دون غيرها . فمثل هذه الأفكار أو الأسئلة – وغيرها – لو أن الباحث التفت إليها ربما كان سيستقر على آراء مغايرة قد تنصرف به إلى "متلق منفصل" أو "سلطة محبوسة" (١٢٧) . وحتى إذا قال ب "التفاعل" (تفاعل المتلقى مع الصورة فى دائرة المعنى) فبإمكانه أن يلتفت إلى بعض الجوانب التى تحد من إطلاقية هذا التفاعل . ويهمنا أن نتوقف هنا عند قراءة عبد الله الغذامى التى لاتحيد عن الموضوع نفسه ، بل إنها قد توضح لنا أكثر أبعاد أو حدود مادعاه باحثنا ب "التفاعل" – مع المتلقى – الذى يتحقق انطلاقا من "البناء اللغوى" للصورة

وصاحب هذه القراءة بدوره يتحدث عن " الأثر الجمالي " ، لكنه يراه ناتجا عن تركيب الجمل المتمايزة ، وكل ذلك يندرج في نطاق ماسماه بعنصر " التأثير " الذي يعادل - في قراءته التفكيكية أو التشريحية كما يترجمها - ب "الأثر ثم أن هذا التأثير قرين ثلاثة عناصر ، هي : التركيب أو التأليف (البنية) في مقابل المفردة، وباطن الدلالة في مقابل ظاهرها ، ومفهوم الإشارة أو إشارية اللغة التي هي قرينة الدلالة المطلقة أو التأويلية . وتندرج هذه العناصر الأربعة في نظرية التركيب التي تحرر فيها عبد القاهر الجرجاني - في نظر عبد الله الغذامي - من المعنى ، وهي نظرية نقيضة "النظم" . فهذه النظرية هي أضعف ما عند عبد القاهر الجرجاني من تصورات، وذلك لأنها ترتكز على أسبقية المعنى على النص ، عكس نظرية " التركيب " الذي يقوم على سيادة اللغة كنص يفرز المعنى . وهكذا يخلص إلى أن مشروع الجرجاني في نظرية البيان لم يتحقق إلا جزئيا ، وسبب ذلك محاصرة المعنى وسيطرته على تفكيره. ويرد ذلك إلى الفترة عاش فيها الرجل إذ كان متكلما أشعريا مثلما كانت غاياته دينية (١٢٨) .

وعلى الرغم من أن قراءة محمد مشبال لم تقع في دائرة الإسقاطات فإنها بدورها لم تراع النسق الذي يتحكم في خطاب صاحب " الدلائل " و "الأسرار " . ومن هذه الناحية فإنه يمكن التركيز على ملاحظتين تعكسان عدم مراعاة هذاالنسق تتعلق الأولى بربطه بين الجرجاني والجاحظ وتتعلق الثانية بإدراجه الشاعر أبا تمام ضمن المظهر الثاني (أي التأمل) من مظاهر الأثر الجمالي وعلى المستوى الأول يتصور باحثنا أن عبد القاهر الجرجاني يعيد في كتاباته صياغة قضية اللفظ والمعنى " من منظور جديد يتبنى فيه رأي الجاحظ ، الذي يعتبر الشعر قولا نوعيا مخصوصا تميزه الصياغة والتصوير أو النظم" وفي السياق يضيف : " ويصرح عبد القاهر بأنه يستمد مصطلحاته من تراث أسلافه ، فقد أخذ مصطلح " الصورة " عن الجاحظ ... ويستشهد بنص للجرجاني يقول فيه : " وليست العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن ابتدأناه فينكر منكر ، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء . ويكفيك قول الجاحظ : " وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير " (١٢٩) .

إن التأكيد على كون أن عبد القاهر الجرجاني يواصل مابدأه الجاحظ من أجل تحديد الشعر هو قول طالما ألفناه مثيرا . إلا أن مالا يتم الإلتفات إليه عادة هو السند الفكري الذي دعم خطاب هذا الأخير ضمن تفكيره الموسوعي . أجل إن هذا لا يحول

دون الحديث عن إفادة عبد القاهر الجرجاني من الجاحظ في بعض المواضع ، لكن في موازاة ذلك لاينبغي أن نتغافل عن النقد الذي وجهه الجرجاني للجاحظ في بعض المواضع . ليس من شك في أن الجاحظ - أو الناقد العقلي كما ينعته البعض - كان يحاول الإجابة - وانطلاقا من نسقه الثقافي غير المهادن - عن أسئلة جريئة تندرج ضمن " النقد المحدث " (١٣٠) . ومن ثم فإن أحد الأهداف المهمة التي سعى إليها الجاحظ هي البحث عن " جوهر الشعر في ذاته " مما قاده إلى التركيز على "الخصائص العقلية " التي لخصها في مبدأي " الصياغة و "التصوير " . وكما أن هذا النقد المحدث لايفهم في معزل عن التحول الذي مس الشعر في القرنين الثاني والثالث الهجريين . وثم إن هذا الشعر ماكان سيشهد هذه " الحداثة" لولا حداثة موازية في الفكر مثلها المعتزلة والفلاسفة. لقد ساهم المعتزلة لا في توجيه النشاط المجازي فحسب ، بل في توجيه النشاط الأدبي أيضا . ومن مظاهر هذا التوجيه إلغاء" الهوة الشكلية" بين الشعر والفكر ، والإرتقاء بالتالي بالقصيدة من دائرة " الدعاية " و " التسلية " إلى دائرة "التأمل " بلغة جابر عصفور (١٣١) . ومعنى كل ذلك طرح الأساس المعرفي للشعر الذي يقود إلى " ثقافوية" القصيدة وقضية الغموض . إلا أن الغموض هنا من حيث هو - كما يقول أدونيس في حالة أبي تمام - صادر عن صفاء الذهن وشفافيته وعن بعده التأملي ، لا عن تشوشه الروحي أو ضعف تعبيره (١٣٢) . لقد حصلت قناعة راسخة هي أن الشاعر ما عاد ممكنا أن يكتب في غياب تصور للشعر ، لكن دون أن يؤدي هذا التداخل إلى تعطيل الحدود بين الشاعر والناقد .

في هذا النطاق يمكن لنا أن نركز على ماسماه باحثنا ب " التأمل " عندالشاعر أبي تمام خصوصا حين يقول :" هذه بعض أوصاف متلقي الشعر كما يفترضها "عبد القاهر الجرجاني " فإذا كان التأمل أحد خصائص الأثر الجمالي وأحد مظاهر تلقي الشعر فهو أيضا يملك سمات الشعر العباسي، على نحو ما تبلور في تجربة أبي تمام . كما أن النص الديني لم يكن بعيدا عن الدعوة إلى إعمال العقل والنظر والاجتهاد وامتحان القدرة . وقد مضى المعتزلة في الدعوة إلى العقل شأوا بالغا معتدين بالإدار" البشرية (١٣٣) . وما يمكن أن نعترض عليه هنا ليس طابع "التأمل" عند أبي تمام ، وإنما إدراجه - بطريقة عابرة - ضمن التصور الفكري البلاغي لعبد القاهر الجرجاني إذ هو إدراج غير نسقي ولايستجيب البتة لهذا التصور . إننا لانعتقد أن

يغيب عن ذهن باحثنا المذهب الكلامي الأشعري عند عبد القاهر الجرجاني ، وأن هذا المذهب كان له تأثير بالغ عليه بل هو الذي جعله يفضل اصطلاح النظم الشائع عند الأشاعرة على اصطلاح الفصاحة الشائع عند المعتزلة (١٣٤) . وفي المقام نفسه لقد كان أكثر الشعراء حظا في الاستشهاد بهم ثلاثة هم : أبو تمام والمتنبي والبحتري . وغاية القول هنا أنه (أي الجرجاني) أخطأ أبا تمام والمتنبي ولم يخطئ البحتري في أي موضع . ويكشف هذا الضرب من الاختيار عن ميل عبد القاهر الجرجاني للنمط الشعري الذي يمثله البحتري :

كلفتمونا حدود منطقكم　　　　الشعر يكفي صدقه كذبه "

ويكشف أثر البحتري هنا عن تصور عبد القاهر الجرجاني للشعر . ويؤول مجدي أحمد توفيق – وهو صاحب الملاحظة السابقة – هذا الأثر قائلا بأنه يقودنا إلى ذكر الصراع الحضاري بين الثقافة العربية والثقافات الوافدة مع الموالي والذي اتخذ صورة عنصرية بين الشعوبين وأنصار الأرومة العربية (١٣٥) . والعودة إلى خطاب عبد القاهرالجرجاني تؤكد بما لايدع أدنى مجال للشك نقده العنيف لأبيات شعرية لأبي تمام، وفي مقابل ذلك "تمجيد" أبيات شعرية للبحتري وفي الصفحة الواحدة أحيانا (١٣٦) . وفي مواضع أخرى يستضعف تجنيسه (١٣٧) ، ويأخذ عليه الركاكة في اللفظة (١٣٨) وتعسفه في اللفظ (١٣٩) ... إلخ . هذا وأننا نجد نصا صريحا له يقول فيه عن البحتري : " وإنك لاتكاد تجد شاعرا يعطيك في المعاني الدقيقة في التسهيل والتقريب ، ورد البعيد الغريب إلى المألوف القريب. مما يعطي البحتري ويبلغ في هذا مبلغة " (١٤٠) . ويذكرنا مثل هذا التصور بما حصل من قبل في القرن الرابع للهجرة من لدن الآمدي في كتابه " الموازنة بين الطائيين " وذلك حين رفض اعتبار أبا تمام" شاعرا " أو " بليغا " بسبب من هذا " التأمل " الذي يطبع شعره و " الحيوية " التي كان يخلقها في اللغة لقد صدم أبو تمام حقا " الحساسية النقدية " وقتذاك ، ولذلك رفضته المؤسسة النقدية السائدة ذات التوجه " السني " بل ادعت عليه الكفر (١٤١) . مما جعله يقول في القوم الذي سخروا منه :

لايدهمنك من دهمائهم عدد　　　　فإن أكثرهم أو كلهم بقر (١٤٢) .

إننا لانريد أن نواصل الحديث عن الشاعر أبي تمام ، لأنه ليس موضوعنا ؛ لكننا اضطررنا إلى الوقوف عنده – ولو بهذا الشكل – حتى نشرح كيف يمكن لنا أن ندرج

شعره ضمن خطاب عبد القاهر الجرجاني . ومن ثم فإن قراءة محمد مشبال بدورها قراءة غير نسقية مما جعلها تقع في مثل الأحكام . وإذا كانت قراءة محمد الولي ترجح كفة " القارئ " - كما لاحظنا - فإن قراءة محمد مشبال تغيب هذا العصر . وفي هذا الصدد يمكن أن نختم بما عبر عنه ب " المنهج التفسيري " الذي جعله باحثنا طرفا نقيضا مباشرا " للمنهج التقييمي " . والظاهر أن التفسير أكثر عمومية بخلاف التأويل (Interpétation) الذي هو أكثر خصوصية . ثم إن التأويل هو الذي يثير مشكلة التقييم (Evaluation) ومشكلة الوصف (Description) ليشغل مكانه بينهما ، والذاتية تحضر في التأويل أيضا لكن ليس بالقدر نفسه التي تحضر به في التقييم (١٤٣) . وإضافة إلى ذلك فإن العلوم الإنسانية ، ومن وجهة نظر الهرمينوطيقا ذاتها ، " سجالية (Polémique) طالما أنها تعنى ب " الحكم المبرر " (Jugement raisonné) وليس ب " الدليل الرياضي " (Epreuve mathématique) (١٤٤) . وهذا ماعبر عنه بول ريكورب " منطق الاحتمال " (Logique de la probabilité) أيضًا (١٤٥) . أجل قد تكون بعض المفاهيم التي وظفها الباحث (مثل القراءة والأثر ...) لاتخلو من مسحة عصرية ، مما يكون قد أثر في " نقاء " المنهج التفسيري الذي دافع الباحث عنه في مفتتح قراءته .

وإجمالا فإنه لايمكن التخلص البتة من تأثير الحاضر وتلون القراءة ب "تاريخيته" لكن المشكل يتمثل في عدم خلق القراءة لذلك " التناص الموجب " بين تراث عبد القاهر الجرجاني ومعارف العصر . ويظهر أن محاولة البحث في " النسق " الناظم لخطاب عبد القاهر الجرجاني جاءت في قراءة مغايرة وردت ضمن تصور مغاير يسعى إلى إعادة قراءة تاريخ البلاغة العربية اعتمادا على منظور حداثي لساني وتداولي حجاجي والمقصود هنا هو كتاب محمد العمري " البلاغة العربية أصولها وامتدادها" (١٩٩٩) . والملاحظ فيه أن صاحبه يركز على الفكر البلاغي وفي المنظور الذي يفضي إلى محاولة اكتشاف أنساق المصنفات والحوار القائم بين هذه المصنفات ويتصور أن مفهوم النسق والبنية قد تقوى في البحث العلمي العربي منذ البداية وذلك عندما غلب القياس على الرواية ، القياس الذي يقوم على استقراء الظواهر واستخراج نظامها الخفي الذي يترجمه الإطراد . ويرادف بين مفهوم النسق ومفردة " سر " أو " أسرار " التي وردت في عناوين مؤلفات في اللغة والبلاغة مثل " سر صناعة الإعراب " لابن جني و" سر الفصاحة " لابن سنان و "أسرار البلاغة" لعبد القاهر الجرجاني (١٤٦) . وفيما يتعلق

بخطاب هذا الأخير فإنه يركز على كل مؤلف له على حدة . ويحصر نسق "أسرار البلاغة " في نطاق ما يسميه ب"التصور الانزياحي " الذى هو قرين " عنصر الغرابة" ، ويضيف أن هذا التصور لم يسمح بدخول عناصر النظم أو حتى الإرهاص بها . أما نسق " دلائل الإعجاز" فيحصره في " التصور التداولي المقصدى " الذى حاول استيعاب المادة الانزياحية وتهذيبها بجعلها مشروطة بالنظم وتابعة له برغم الاضطراب الواقع فى ذلك (١٤٧) . إلا أنه يرى – وبدافع من " القراءة النسقية " – أن الموضوع – فى خطاب عبد القاهر الجرجانى – "واحد" وإن اختلفت الأهداف البعيدة فى الوضوح والظهور . والمنطلق واحد وهو اعتبار البلاغة فى المعنى الغريب وإن اختلف المقصود بالمعنى ، هل المعنى الغريب المعجب كما فى الأسرار أم المعنى المناسب للمقاصد فى الدلائل (١٤٨) . وبالنظر إلى قراءات محمد العمرى ، من خارج الكتاب الذى نحن بصدده ، فمن الطبيعى أن يأخذ على عبد القاهر الجرجانى عدم اهتمامه ب " الموازات الصوتية " لأسباب دينية (مشكلة " خلق القرآن ") ويمثل البحث فى هذه الموازات من لدن محمد العمرى إحدى العلامات البارزة فى قراءة التراث البلاغى داخل الخطاب النقدى المغربى ، ولايسمح المجال هنا بالخصوص هذا الموضوع .

هوامش الفصل الثالث

(١) أنظر نص الحوار مع محمد الولى حول كتابه "الصورة الشعرية فى الخطاب البلاغى والنقدى " / مجلة " الصورة " ، السنة ٣ ، شتاء العدد ١ ٢٠٠١ ، ص ١١٦

(٢) جابر عصفور : الصورة الفنية . ص ٨ .

(٣) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٩ ، ص ٤٣٤، ٤٣٥ .

(٤) وليم رأى : المعنى الأدبى من الظاهرتية إلى التفكيكية ، ترجمة يوئيل يوسف عزيز ، دار المأمون بغداد ١٩٨٧ ، ص ١١٩ .

(٥) نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٢ ، ص ٧٨ .

(٦) مجدى أحمد توفيق : الابداع والخطاب ، قراءة أسرار الجرجانى ودلائله / فصول ، المجلد العاشر ، العددان ١ –٢ يوليو ١٩٩١ ، ص ٦٢ .

(٧) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الاعجاز ، ص ٧١ .

(٨) المرجع نفس ، ص ٢٣١ .

(٩) جابر عصفور : الصورة الفنية ، ص ٢١٩ .

(١٠) محمد الولى : الصورة الشعرية فى الخطاب البلاغى والنقدى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٠ ، ص ٣ .

(١١) المرجع نفسه ، ص ١٠٣ .

(١٢) المرجع نفسه ، ص ٨٤ .

(١٣) د . يوسف مسلم أبو العدوس : النظرية الاستبدالية للاستعارة ، حوليات كلية الأداب ، مجلس النشر العلمى ، جامعة الكويت الحولية ١١ ، الرسالة ٦٦ ، ٨٩ – ١٩٩٠ ، ص ٢٠ .

(١٤) رينيه ويليك أوستين وارين : نظرية الأدب ، ترجمة محى الدين صبحى المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ص ١٩٤ .

(١٥) ريتشارد : فلسفة البلاغة ، ترجمة نصر حلاوى وسعيد الغانمى / العرب والفكر ، العالمى العددان ١٣–١٤ ، ربيع ١٩٩١ ، ص ٣٨ ، ص ٤٢ ، ص ١٠ .

(١٦) مصطفى ناصف: الصورة الأدبية ، دار الأندلس بيروت الطبعة الثانية١٩٨١ ، ص ١٧٤ .

(١٧) جون كوهن : بنية اللغة الشعرية ، ترجمة محمد الولى ومحمد العمرى ، دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٨٦ ، ص ٢٥ ، ص ٢١٤ .

(١٨) مصطفى ناصف : الصورة الأبية ، ص ٨ .

(١٩) محمد الولى : الصورة الشعرية ، ص ٦٦ .

(٢٠) كمال أبو ديب : جدلية الخفاء والتجلى ، دار العلم للملايين ، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٤ ، ص ١٩ .
(٢١) عبد الفتاح كيليطو : الأدب والغرابة دار العودة ، بيروت الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ ، ص ٥٥ .
(٢٢) بدوى أحمد طبانة : أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية ، مطبعة خيمر ، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ١٢١ .
(٢٣) جابر عصفور : الصورة الفنية ، ص ٣٣٠ .
(٢٤) المرجع نفسه ، ص ٣٦٣-٣٦٥ .
(٢٥) المرجع نفسه ، ص ١٧١ .
(٢٦) لمرجع نفسه ، ص ١٠٢ .
(٢٧) المرجع نفسه : ، ص ٥٥ .
(٢٨) على حرب : نقد النص ، ص ٦٩ .
(٢٩) محمد مشبال : مقولات بلاغية فى تحليل الشعر ، مطبعة المعارف الجديدة ، الربا، ١٩٩٣ ، ١٣٠ .
(30) Paul Ricoeur : La Métaphore Vive, Seuil,. Paris, 1975, P10 .
(٣١) د . عبد الفتاح عثمان : نظرية الشعر فى النقد العربى القديم ، الناشر مكتبة الشباب ، (د.ت)، ص ٣٨ .
(٣٢) المرجع نفسه ، ص ٤٦ .
(٣٣) محمد الولى : الصورة الشعرية، ص ١٣٣ .
(٣٤) ماهر حسن فهمى : قضية النظم والفلسفة الجمالية عند حازم / مجلة مجمع اللغة العربية ، الجزء السابع والعشرون ، ذو الحجة ١٣٩٠هـ فبراير ١٩٧١ م ، ص ١٥٩ .
(٣٥) المرجع نفسه ، ص ١٥٦ .
(٣٦) المرجع نفسه . ص ١٦٠ .
(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٦٥ .
(٣٨) د . سعد مصلوح : حازم القرطاجنى ونظرية المحاكاة والتخييل فى الشعر ، عالم الكتب القاهرة ١٩٨٠، ص ١٥٥ .
(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٩٥ .
(٤٠) د . صفوت عبد الله الخطيب : نظرية حازم القرطاجنى النقدية والجمالية فى ضوء التأثيرات اليونانية ، مكتبة نهضة الشرق القاهرة ١٩٨٦ ص ١١٥ .
(٤١) المرجع نفسه ، ص ٣٠٥ .
(٤٢) المرجع نفسه، ص ٢١٥ .
(٤٣) المرجه نفسه . ص ٢٤٤.(إنظر كذلك : د. إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبى عند العرب دار الشروق ، عمان ، ١٩٩٣، ص ٥٥٣ ص ٥٧٨) .
(٤٤) المرجع نفسه ، ص ٢٩٣ .

(٤٥) المرجع نفسه ، ص ٣٠٥ .

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٥٤ .

(٤٧) حازم القرطاجنى : منهاج البلغاء وسراج الأباء ، ص ٢٨ .

(٤٨) المرجع نفسه ، ص ١١٧ .

(٤٩) محى الدين حمدى : الشعرية عند حازم القرطاجنى / قراءة النص بين النظرية والتطبيق، منشورات المعهد القومى لعلوم التربية، تونس، ١٩٩٠، ص ٤٣ .

(٥٠) المرجع نفسه، ص ٥٥ .

(٥١) انظر : الفصل الرابع من دراستنا : التراث والقراءة – فى الخطاب النقدى النقدى عند جابر عصفور ، الهيئة العامة لتصور الثقافة القاهرة ، ١٩٩٩ .

(٥٢) محمد الولى : الصورة الشعرية، ص ١٣٦ .

(٥٣) حازم القرطاجنى : منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ص ٦٣ ص ٧١ .

(٥٤) المرجع نفسه، ص ٢٣، ٢٤ ، ٧١، ٨٣ ، ١٢٦ ، ١٢٩ .

(٥٥) المرجع نفسه ، ص ٢١ .

(٥٦) نوال الإبراهيمى : طبيعة الشعر عند حازم القرطاجنى / فصول (تراثنا النقدى ، الجزء الأول) المجلد السادس ، العدد الأول ، ١٩٨٥ ، ص ٨٥ .

(٥٧) جابر عصفور : الصورة الفنية ، ص ٦٥ .

(٥٨) د. ألفت الروبى : نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٤ ، ١١٣ .

(٥٩) المرجع نفسه ، ص ١١٧ .

(٦٠) المرجع نفسه ، ص ١٠٥ .

(٦١) حازم القرطاجنى : منهاج البلغاء وسراج الأدباء . ٢٣، ٤١، ٧١، ٨٣، ١٢٦، ١٢٩ .

(٦٢) المرجع نفسه ، ص ٣١، ٨٢، ٨٥، ٨٦، ٩٢، ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٩ .

(٦٣) المرجع نفسه ، ص ٤٦ .

(٦٤) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٦٥) المرجع نفسه ، ص ٧٢ .

(٦٦) صفوت عبد الله الخطيب : الخيال مصطلحا نقديا بين حازم القرطاجنى والفلاسفة / فصول ، المجلد السادس ، العدد الأول ، ١٩٨٥ ، ص ٦٥ .

(٦٧) المرجع نفسه ، ص ٨٦ .

(٦٨) محمد الولى : الصورة الشعرية ، ص ١٣ .

(٦٩) المرجع نفسه ، ص٢٧ .

(٧٠) المرجع نفسه ، ٣٧ .

(٧١) المرجع نفسه ، ١٠٧.

(٧٢) المرجع نفسه ، ص ١٣٦.

(٧٣) المرجع نفسه ، ص ٧ .

(٧٤) المرجع نفسه ، ص ٤٥ .

(٧٥) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

(٧٦) المرجع نفسه ، ص ٦٦ .

(٧٧) المرجع نفسه ، ص ٦٧ .

(٧٨) المرجع نفسه ، ص ٧٤ .

(٧٩) المرجع نفسه ، ص ٧٤ .

(٨٠) المرجع نفسه ، ص ٨١-٨٢ .

(٨١) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

(٨٢) المرجع نفسه ، ص ٦٦ .

(٨٣) محمد مندور:النقدالمنهجي عند العرب، دار نهضة مصر،القاهرة، (د.ت)، ص ٢٣٤ .

(٨٤) محمد مندور : فى الميزان الجديد، دار نهضة مصر، القاهرة. (د.ت) ص ١٧٧ .

(٨٥) L. Milrt et M.v. Dainvelle : Le structuralisme, PUF, Paris, 1972. p 22 .

(٨٦) أنظر : كمال أبو ديب : أنهاج التصور والتشكيل فى العمل الأدبى / قراءة جديدة لتراثنا النقدى ، المجلد الأول ، النادى الثقافى ، جدة ١٩٩ ، ص ١٦ .

(٨٧) محمد العمرى : المقام الخطابى والمقام الشعرى فى الدرس البلاغى / دراسات لسانية وأدبية وسيميائية العدد ٥ ، خريف - شتاء ١٩٩١ ، ص ١٦ .

(٨٨) مقدمة الترجمة العربية - بناء لغة الشعر ، جان كوهن ، ترجمة أحمد درويش ، مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٧ .

(٨٩) صبحى الدين : دراسات كلاسيكية فى الأدب العربى ، منشورات اتحاد كتاب العرب ، دمشق ١٩٨٠ ، صبحى ١١٢-١١٣ .

(٩٠) عبد الستار جواد ، أوراق للربيع صفحات فى النقد والأدب ، دار الفشنرون الثقافية العاشرة ، بغداد ، ١٩٩٩ ، ص ٢ -٢٣ .

(٩١) شكرى عياد : بين الفلسفة والنقد ، منشورات أصدقاء الكتاب ١٩٩٠ ، ص ٤٠- ٤١ .

(٩٢) عز الدين إسماعيل : قراءة فى " معنى المعنى " عند عبد القاهر الجرجانى / فصول المجلد السابع ، العددان ٣-٤ أبريل - سبتمبر ١٩٨٧ ، ص ٤٤ .

(٩٣) محمد عبد الله الغذامي : المشكلة والاختلاف ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ١٩٩٤ ص ٧-٨ .

(٩٤) د . يوسف نور عوض : نظرية النقد الأدبي . دار الأمين للنشر ، لقاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ١١٨ .

(٩٥) المرجع نفسه ، ص ١٢٦ .

(٩٦) عبد الستار جواد : أوراق الربيع ، ص ٢٥ .

(٩٧) المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

(٩٨) د . عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة . نحو نظرية نقدية عربية ، عالم المعرفة ، العدد ٢٧٢، ٢٠٠١، ص ٧٢ .

(٩٩) المرجع نفسه ، ص ٢٥٧، ص ٣١٩ ، ص ٣٩٩ .

(١٠٠) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .

(١٠١) أنظر : عبد الله العروي : الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص ٩٣ .

(١٠٢) Tzvetan Todorov : Symbolysme et interprétation, Seuil, Paris, 1978, P77.

(١٠٣) ندوة "مشكلة المنهج في النقد العربي" / فصول المجلد الأول ، العدد الثالث، أبريل ١٩٨١، ص ٢٤٧ .

(١٠٤) جابر عصفور : نقاد نجيب محفوظ/ فصول، المجلد الأول، العدد الثاني يناير ١٩٨٤، ص ٢٤٧ .

(١٠٥) الهرمينوطيقا والتأويل (جماعي) ألف القاهرة، ربيع ١٩٨٨، نص المقدمة، ص ٥٠ .

(١٠٦) جابر عصفور : قراءة التراث النقدي، صص ٤٧-٤٨ .

(١٠٧) نقاد نجيب محفوظ / فصول، ص ١٧٤ .

(١٠٨) نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٥١ .

(١٠٩) Monde du texte, monde du lecteur- Entretien avec Paul Ricoeur / Préfaces, P101 .

(١١٠) Paul Ricolur : Du Texte al Action, Seuil, Paris, 1988, P211 .

(١١١) Entretien, avec Paul Ricoeur/ Préfaces, P101

(١١١) Entretie, avec Paul Ricoeur/ Préfaces, P101 .

(١١٢) Ahmed Moutaouakil : Refleixions sur la théorie de la significtion dans la Pensée linguistique arabe, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humains de Rabat, P239 .

(١١٣) عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة، ص ٣١٥ .

(١١٤) محمد عابد الجابري : بنية العقل صص ٨٩ - ٩٠ .

(١١٥) طه حسين : تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر / " نقد النثر " المنسوب خطأ لقدامة بن جعفر البغدادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت . ١٩٨٢ ، ص ١١ ، ص ١٤ .

(١١٦) عباس ارحيلة : الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ١٩٩٩ .

ص ١٠١ – ١٠٤ .

(١١٧) انظر نص هذه المحاضرة في : أمين الخولي : مناهج تجديد / الأعمال الكاملة الجزء العاشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٥ .

(١١٨) المرجع السابق ، ص ١١٠، ١١١ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٦ .

(١١٩) عباس ارحيلة : الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين ، ص ١٣٣ . وللمزيد من التوسع فيما يتعلق بموضوعنا انظر : الفصل الثاني " هل تأثر عبد القاهر الجرجاني بأرسطو ؟ " في القسم الخامس من الكتاب نفسه صص ٥٠٣ – ٥٢٦ .

(١٢٠) محمد مشبال : مقولات بلاغية في تحليل الشعر ، ص ٨٥ .

(١٢١) المرجع نفسه ، ص ٤١ .

(١٢٢) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٢٣) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٢٤) أنظر : نص تقديم الترجمة العربية / فرانسوا مورو : البلاغة – المدخل لدراسة الصور البيانية ، ترجمة محمد الولي وجرير عائشة ، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي ، ١٩٨٩ ، ص ٨ .

(١٢٥) محمد مشبال : مقولات بلاغية في تحليل الشعر ، ص ٤٣ .

(١٢٦) للمزيد من التوسع هنا أنظر : عز الدين إسماعيل : قراءة في " معنى المعنى " عند عبد القاهر الجرجاني / فصول (مرجع سابق) .

(١٢٧) انظر : حماد الزنكي : المتلقي عند النقاد القدامى . السلطة المحبوسة / فصول ، المجلد ١٣ ، العدد ٣ ، خريف ١٩٩٤ .

(١٢٨) عبد الله الغذامي : المشاكلة والاختلاف ، ص ٢٢ ، ص ٤٠ .

(١٢٩) محمد مشبال : مقولات بلاغية في تحليل الشعر ص٤٢ ، ٤٣ .

(١٣٠) أنظر : جابر عصفور : تعارضات الحداثة / فصول ، المجلد الأول العدد الأول ، أكتوبر ١٩٨٠ . وقد أعاد صاحبه نشره في كتابه "قراءة التراث النقدي" .

(١٣١) المرجع نفسه .

(١٣٢) أدونيس : مقدمة للشعر العربي ، دار العودة ، بيروت الطبعة الرابعة ١٩٨٣ ، ص ٤٥ .

(١٣٣) محمد مشبال : مقولات بلاغية في تحليل الشعر ، ص ٤٨ .

(١٣٤) شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، الطبعة السادسة (د.ت)، ص ١٦١ .

(١٣٥) مجدي أحمد توفيق : الإبداع والخطاب قراءة في أسرار الجرجاني ودلائله / فصول ، ٧٨ .

(١٣٦) عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ، تحقيق السيد محمد رضا ، دار الفكر ، (د.ت)، ص ٢٧٢، ص٣٢٩ .

(١٣٧) المرجع نفسه ، ص ٤ .

(١٣٨) المرجع نفسه ، ص ٣٢٩ .

(١٣٩) المرجع نفسه ، ص ١٢١ .

(١٤٠) المرجع نفسه ، ص ١٢٤ .

(١٤١) الصولي : أخبار أبي تمام ، تحقيق خليل محمود عساكر ، المكتب التجاري ، بيروت ، (د،ت)، ص ١٧٢ .

(١٤٢) المرجع نفسه ، ص ١٠١ .

(١٤٣) Marios Valdes De l'interprétation,, Trd: J.C Choul/Théorie littéraire, P.U.F Paris 1989, P 279

(١٤٤) Charles Ereagan : L'hermenentique et les sciencnces humaines/Paul Ricoeur et les Métamorphoses de la raison hermenentique, C.R.F 1991, P 183 .

(١٤٥) Paul Ricoeur : Du Texte à l'action. P 201.

(١٤٦) محمد العمري : البلاغة العربية أصولها وامتدادها ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ١٩٩٩ ، ص ١٣ .

(١٤٧) المرجع نفسه ، ص ٣٥٣ – ٣٥٤ .

(١٤٨) المرجع نفسه ، ص ٣٥٣ .

الفصل الرابع

الدراسات الجاحظية

لاحظنا سابقا أن القراءة التجزيئة لاتنظر إلى الخطاب النقدى والبلاغى باعتباره "وحدة سياقية صغرى" داخل " وحدة سياقية كبرى " هى سياق وحدة التراث عامة فى تفاعل أنماطه، مما يجعلها قراءة " وصفية " لاترقى حتما إلى البحث فى " النسق " الذى يشكل هذا الخطاب مقدار مايوحده ويرسخه فى تلك الدائرة من العلاقة التفاعلية مع باقى الخطابات الأخرى المشكلة للتراث. ولذلك فهى لاترقى إلى محاورة التراث وبالتالى إثرائه على نحو يتم فيه إثراء الخطاب النقدى المعاصر ذاته . إن القراءة النسقية ، التى سنعنى بها فى هذا الفصل ، تحاول أن تشق لنفسها طريقا مغايرا وذلك عن طريق التعامل مع التراث باعتباره " كلا موحدا " ينطوى عل نسق مخصوص يحقق هذه الوحدة . ونجد أكثر من ناقد باحث استطاع أن يعكس أفق هذه القراءة فى خطابنا النقدى المعاصر ، ومن دون شك بتفاوت حاصل بينهم . وتنحصر هؤلاء فى إدريس بلمليح ومحمد مفتاح ومحمد العمرى وعبد الفتاح كيليطو الذين فتحوا حقا أفقا جديداً للدراسات التراثية فى المغرب بحكم تشبعهم بالتراث أولا ثم بحكم تمكنهم من المناهج الغربية الحديثة ثانيا . وهو مايمكن توضيحه عن طريق دراسة خطاب كل واحد من هؤلاء . وبما أن هذا الفصل يتمحور حول "الدراسات الجاحظية بالمغرب" فإننا سنركز أكثر على قراءة إدريس بلمليح لجانب من الجاحظ ، غير أن القراءة لن تحول دون استحضار قراءات أخرى (مغربية وغير مغربية) اهتمت بالموضوع نفسه وعلى رأسها قراءة عبد الفتاح كيليطو التى تضمنت إشارات كثيرة إلى الجاحظ . وتهمنا هنا القراءة التى تستند إلى " الحس الإشكالى " (القراءة ذاتها) الذى هو قرين " النسق الثقافى " للمقروء .

ومن ثم فإن إدريس بلمليح لم يلج " قارة التراث " إلا من داخل فضاء الجامعة المغربية التى لها تأثيرها البالغ عليه مثل جل النقاد المغاربة سواء من مجايليه أو غير مجايليه . وهو تغلب عليه صفة الباحث الأكاديمى على صفة المبدع الروائى الذى أسهم حتى الآن بثلاثة أعمال روائية هى : " المرأة والبحر " (١٩٩٣) و"القصبة " (١٩٨٧) و " خط الفزع " (١٩٩٨) . وعلى صعيد النقد الأدبى ، الذى يهمنا هنا ، فإنه قد أسهم حتى الآن بأربع دراسات نقدية ، هى : " الرؤية البيانية عند الجاحظ " (١٩٨٤) . " البنية الحكائية " فى رواية " المعلم على " (١٩٨٥) ، " المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب " (١٩٩٥) ، و " القراءة التفاعلية (٢٠٠٠) . هذا بالإضافة إلى ترجمته الموفقة لكتاب " نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس الهجرى " لأمجد طرابلسى (١٩٩٣) الذى ظل منذ العام ١٩٤٥ ينتظر من يقوم بنقله إلى اللغة العربية .

ومن الواضح أن يستوقفنا ، في هذا الفصل ، كتاباه " الرؤية البيانية عند الجاحظ " و " المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب " لصلتهما ب " قراءة التراث " . إلا أن ماسنكتفي به هنا هو الدراسة الأولى المتعلقة بخطاب الجاحظ ، لأنها في نظرنا ، تعكس القراءة النسقية التي نسعى إلى الوقوف عندها ودراستها . غير أن هذا لايحول دون القول بأن دراسة " المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب " لاتخلو من أهمية علمية ، بل إنها أول دراسة من نوعها في الخطاب النقدي المغربي المعاصر وربما الخطاب النقدي العربي بالنظر إلى عدتها المنهجية وزادها المعرفي الجلي . هذا بالإضافة إلى أن أغلب النقاد العرب لم يفارقوا – في نطاق قراءة التراث النقدي عند العرب – دائرة قراءة النصوص النقدية " النظرية " مثل " عيار الشعر " لابن طباطبا أو " نقد الشعر " لقدامة بن جعفر أو البلغاء وسراج الأدباء : لحازم القرطاجني ، أو النصوص " التطبيقية " مثل " الموازنة " للآمدي أو " الوساطة " للقاضي الجرجاني ... أما كتب الأخبار والطبقات والمختارات فغالبا ما تم استبعادها عن دائرة القراءة وإذا ما تم التعامل معها ففي الغالب من أجل الاستئناس بها في أثناء دراسة قضية نقدية معينة . أجل إن كتب الطبقات والأخبار والمختارات لاتعكس التصور النقدي ب " الإحكام النظري " ذاته الذي نجده في الكتب السابقة (النظرية والتطبيقية) ، لكن مع ذلك فهي (أي " المختارات ") تنطوي على تصور / تصورات نقدية تستلزم قراءة منهجية استقصائية عميقة بدلا من تلك القراءة التأريخية التي لاترقى إلى مستوى هذا الاستقصاء . ومن هنا فإن " حماسة " أبي تمام لاتخلو من " تصور نقدي مضمر " إن لم نقل من " تنظير نقدي " كما في شروح المرزوقي ل " الحماسة " (١). ولابأس من أن نستعيد هنا تلك العبارة المكررة التي تذهب إلى أن أبا تمام في " حماسته " أشعر منه في شعره . إن أهمية دراسة " المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب " تكمن – في اعتقادنا – في هذا المستوى رغم الطابع المنهجي الغالب داخلها .

وكما أسلفنا فإننا سنركز على دراسة الرؤية البيانية عند الجاحظ " (١٩٨٤) التي تعكس بحق أفق القراءة النسقية ، هذا إذا مالم نقل أنها أول دراسة تراثية من نوعها في الخطاب النقدي بالمغرب بسبب هذه القراءة التي سنحاول أن نتبين آلياتها والمفاهيم الداعمة لها . وهي بمفارقتها للمنهج التاريخي الوصفي تقع في ذلك المتصل الذي يصلها بدراسة سابقة هي "محمد مندور وتنظير النقد العربي " لمحمد برادة (١٩٧٩)

وبأخرى لاحقة هى " الخطاب النقدى عند طه حسين " لأحمد بوحسن (١٩٨٥) وهى كلها دراسات تدخل فى نطاق النقد التراثى بشقيه البعيد (الجاحظ) والقريب (طه حسين ومحمد مندور) . ولقد أجمع الباحثون المهتمون بالخطاب النقدى المغربى المعاصر على أن هذه الدراسات الثلاث مثلث " نقلة نوعية " داخل هذا الخطاب ؛ لأن السمة التى كانت غالبة داخله ، وكما لاحظنا فى الفصل الأول ، هى الجمع والتحقيق وعدم وضوح المنهج . وقد تحققت هذه النقلة بسبب البنيوية التكوينية التى حاولت هذه الدراسات الثلاث الإفادة منها ، لكن بنوع من المرونة والتصرف والانتقائية (٢) . لقد كان رائد هذه البنيوية لوسيان كولدمان (١٩١٣ - ١٩٧٠) ، وبحق ، علامة على بدايات انطلاقة الخطاب النقدى المغربى المعاصر الذى كان حتى ذلك الوقت يكرس الهيمنة المشرقية داخل الخطاب النقدى العربى .

وقد تقدم القول بأننا سوف نعنى بالقراءة التى تنتظم " الرؤية البيانية عند الجاحظ " ، وصاحب الدراسة بدوره لايخفى وسيط القراءة والعدة المنهجية التى توسل بها فى دراسة خطاب الجاحظ انطلاقا من مفهوم " الرؤية البيانية " والقراءة أو " الوعى القرائى " (La coscience lisante) بتحديد هانس جورج غادامير (٣) أحد أكبر المهتمين بالهيرمينو طيقا التى سنحاول أن نفيد منها ، هى مايميز دراسة ادريس بلمليح ؛ بل إن هذه القراءة هى مصدر أهمية هذه الدراسة ومكانتها داخل الخطاب النقدى المغربى المعاصر . فحدث القراءة أصبح لازما فى الخطاب النقدى ، بل إن القراءة عوضت النقد بسبب استراتيجيتها التى تسعى إلى الإنصات إلى النص وبالتالى إنتاج وعى معرفى حول موضوعها وذلك بدلا من السعى إلى الرغبة فى السيطرة عليه على نحو ماكان يفعل النقد التقليدى . ونحن سوف ندرس هذه القراءة بالاستناد إلى عدة هيرمينوطيقية تعتمد ثلاثة مستويات هى : أولا : الوحدة المنهجية ، ثانيا : الموضوعية والنسبية ، ثالثا : التاريخية . هى كلها متوسطات للقراءة وقواعد ضابطة للتأويل الذى ينتظم هذه القراءة ، وكما أنها تسعف على دراسة الأساس المعرفى لهذه القراءة ومدى استجابتها ل " النسق الثقافى " للجاحظ .

وفيما يتعلق بالوحدة المنهجية فإنه يمكن فهمها انطلاقا من مستويين : مستوى أول يتصل بقابلية النص النقدى (النظرى) للتأويل ، ومستوى ثان يتصل بالنظر إلى

النقد باعتباره " وحدة سياقية صغرى " داخل " وحدة سياقية كبرى " هى وحدة التراث عامة كما سبق ذكر ذلك . وعلى المستوى الأول يتضمن النص النقدى بدوره ثنائية الظاهر والباطن ، مثلما ينطوى على " الإيحاء النقدى " الذى يلجأ إليه النقاد أحيانا لدوافع سياسية ودينية واجتماعية متعددة . فالنص النظرى (Theorique) ، وضمنه النص الفلسفى ، مثلا ، شاهد على تعددية التأويل . والمثال على ذلك " كوجيطو " ديكارت وما لقيه من تأويلات متعددة داخل الفكر الفلسفى الغربى امتدت إلى الترجمات العربية نفسها على نحو مايعرض لها طه عبد الرحمان فى الشق الأخير من الجزء الأول " الفلسفة والترجمة " (١٩٩٥) من مؤلفه " فقه الفلسفة " . وفى ثقافتنا العربية نجد نصوصا كثيرة تثبت هذه التعددية مثل " نظرية النظم " عند عبد القاهر الجرجانى و " مقدمة " ابن خلدون و " فى الشعر الجاهلى " لطة حسين ... إلخ لكن هاهنا تطرح تلك الفكرة التى مفادها أن التأويل فى النص الفلسفى ، أو النظرى عامة ، أكثر انضباطا منه فى النص الأدبى [٤] .

وفى هذا المنظور فإن خطاب الجاحظ قابل للتأويل ، فهو أكثر التراثيين قابلية للتأويل ، بل إن التأويل هو فنه أو " إن فن التأويل هو فن الجاحظ " [٥] . وهذا ما فسر لنا كثرة الدراسات التى عنيت بخطابه اعتمادا على وجهات نظر مختلفة ومناهج نقدية متباينة ، وهو ما استشعره صاحب " الرؤية البيانية " أيضا مما جعله " عرضا نقديا " (بتعبيره) لهذه الدراسات بعد أن قسمها إلى قسمين : دراسات تهتم بحياة الجاحظ وثقافته وعصره وتراثه مثل " الوسط البصرى وتكوين الجاحظ " لشارل بيلات (بالفرنسية ١٩٥٣ الترجمة العربية ١٩٦١) و " الجاحظ حياته وآثاره " لطه الحاجرى (١٩٦٢) . ويمكن أن نضيف إلى هاتين الدراستين دراسات يستأنس ببعضها باحثنا مثل " الجاحظ " لخليل مردم (١٩٣٠) و " أدب الجاحظ " لحسن السندوبى (١٩٣١) و"الجاحظ لحنا الفاخورى (١٩٥٣) " الجاحظ ومجتمع عصره " لجميل جبر (١٩٥٨) و" الجاحظ والحاضرة العباسية " للدكتورة وديعة طه النجم (١٩٨٥) و " الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره " لجميل جبر (١٩٦٨) و "أبو عثمان الجاحظ " لمحمد عبد المنعم خفاجة (١٩٦٤) ... إلخ . ودراسات اهتمت بجانب خاص من فكر الجاحظ وأدبه مثل " النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ " للأديب فيكتور شلحت اليسوعى (١٩٧٤) و "المناحى الفلسفية عند الجاحظ " لعلى بوملحم (١٩٨٠) (وسوف نتحدث عنه فيما بعد) ومن قبلهما " النثر ودور الجاحظ فيه " لعبد الحكيم بلبع (١٩٥٥) ... إلخ .

هذا بالإضافة إلى الدراسات التى اهتمت بالجاحظ ضمن منحى أو مشكل نقدى أدلى فيه الباحث بدلوه مثل " مفاهيم الجمالية والنقد فى أدب الجاحظ " لميشال عاصى (١٩٧٤) و " مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبيين " للشاهد البوشيخى (١٩٨٢) ... إلخ دون أن نغفل الدراسات التى اهتمت بالجاحظ ضمن حيز تاريخى مثل " نقد الشعر عند العرب " لأمجد الطرابلسى (١٩٤٥) و " البلاغة العربية فى دور نشأتها " لسيد نوفل (١٩٤٨) و " البلاغة تطور وتاريخ " لشوقى ضيف (١٩٦٥) و " فى تاريخ البلاغة العربية "لعبد العزيز عتيق (١٩٧٠) و" البيان العربى" لبدوى طبانة (١٩٧٢).. وصولا إلى "البلاغة العربية – أصولها وامتدادها لمحمد العمرى (١٩٩٩) .

من الجلى إذن أن خطاب الجاحظ حظى باهتمام كثير من الباحثين ؛ وأن إمكانات " الإضافة الجديدة " ، كمايتصور إدريس بلمليح ، فى هذا المجال ، ضيقة وعسيرة . وكما يلاحظ هذا الأخير إهمالا نسبيا لقضايا جوهرية تتعلق بالاهتمام الفكرى متعدد الأبعاد الذى عرف به الجاحظ ، ثم إهمالا يكاد أن يكون مطلقا للربط بين فكره البيانى وفلسفة الاعتزال التى آمن بها وانعكست فى مجمل آثاره . والدراسة الوحيدة التى تستوقفه هنا هى " المناحى الفلسفية عند الجاحظ " لعلى بوملحم (١٩٨٠) ، وهى الدراسة التى ستظهر فى طبعة ثانية العام ١٩٩٤ وتحت العنوان نفسه بعد أن ضم إليها صاحبها جزءا آخر (ملحق لكتاب " رسائل الجاحظ الكلامية ") . ويشدد باحثنا على هذه الدراسة ويعتبرها جديدة فى موضوعها ، إذ لم يسبق أن اهتم المعاصرون بالجاحظ فيلسوفا [٦] . والحق أن الدراسة ليست جديدة فى موضوعها ، وإنما هى مستقلة فحسب ؛ لأننا نجد إشارات كثيرة أو فصولا بأكملها حول المناحى الفلسفية فى أكثر من دراسة عنيت بخطاب الجاحظ أجل لقد ركز صاحب الدراسة على المناحى الفلسفية فى خطاب صاحب " الحيوان " ، وبالاعتماد على منظورفلسفى حديث يحاول الاستاذ أن يجمع بين الاتجاه الفلسفى النقدى الذى ينصب على موضوع المعرفة ذاتها من حيث أسسها وطرق الوصول إليها والإتجاه الفلسفى القيمى الذى ينصب على الأحكام القيمية . ولقد عرض صاحب الدراسة للمناحى الفلسفية عند الجاحظ (المنحى الكلامى والاجتماعى والطبيعى والأخلاقى واللغوى) ، مثلما عرض لمنهجية تفكيره . إلا أن الملاحظ على الدراسة ، ورغم أهميتها ، إنها أبعد عن القراءة النسقية . ويعلق إدريس بلمليح هنا : " تناول [أى على بوملحم] الجاحظ المتفلسف منفصلا عن اتجاهه

الفكرى العام الذى هو فلسفة المعتزلة . ومنه أيضا أنه درس (المناحى الفلسفية) عنده دون أن يربط بينها ، على أساس أنها وحدات مستقلة لنسق فكرى جاحظى ومعتزلى ، بحكم العلاقات المتبادلة بينها ، لابحكم المنهج الذى يعكسه حديث أبى عثمان عنها على مستوى الفكر والتعبير " (٧) .

من الجلى إذن أن باحثنا سيركز على " الرؤية البيانية " عند الجاحظ ، ومعنى ذلك أنه سيركز على مشكل نقدى فى خطابه ، لكن بنوع من التصور الذى يسعى إلى تلافى " النظرة التجزيئية " التى لا ترقى إلى استقصاء النسق / نسق الخطاب . وقبل ذلك وحتى نبقى فى نطاق المستوى الأول من " الوحدة المنهجية " ومدى قابلية النص الجاحظى للتأويل ، فإنه لابأس من الحديث عن الصعوبة التى يستشعرها أغلب دارسى خطاب الجاحظ . ومن ثم فإن الكثير من الدراسات التى عنيت بخطاب الجاحظ تكاد أن تجمع على عدم التنسيق والتبويب فى كتابته وسرده و " اختياراته العلمية " . وتختلف الآراء حول هذا النسق ، إذ من يرى أنه يؤدى بالقارئ إلى الغموض والتشويش (٨) .

وهناك من رأى أنه أساء إساءة كبيرة إلى كتبه (٩) ، بل وحدَّ من قيمتها (١٠) . ويرد البعض هذا النمط التعبيرى إلى العصر الذى عاش فيه الجاحظ ، إذ كان هذا العصر يفتقد إلى التعقيد والتعريف والتناول المنظم (١١) . وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى ماسماه أمجد الطرابلسى ب " كتب الأدب " التى شهدها بداية القرن الثالث الهجرى ، و " الأدب " هنا من حيث هو مجموع العلوم الدنيوية بعيدا عن اللاهوت والفلسفة والتشريع (١٢) ، والأمثلة على ذلك الكتاب " البيان والتبيين " للجاحظ و " عيون الأخبار " لابن قتيبة و " الكامل " للمبرد (١٣) . فى حين رأى البعض فى هذا " اللاتنسيق " " عجزا ذاتيا " كان نتيجة للمرض (الفالج النصفى) الذى ألم بالجاحظ فى أواخر حياته (سنة ٢٤٧ هجرية) يقول على بو ملحم هنا : " وإذا كان الجاحظ لم يذكر سبب عجزه عن التبويب والتنضيد ، فإننا نعرف ذلك السبب بالقياس على ما قاله فى أماكن أخرى من كتاب البيان والتبيين وكتاب الحيوان . نجده فى كتاب الحيوان يعتذر عن الاستطراد وعدم التدقيق والتبويب بالمرض الذى كان يعانى منه فى أثناء تأليف الكتاب وهو مرض الفالج ومرض النقرس . وإذا كان كتاب البيان والتبيين قد تم بعد الفراغ من كتاب الحيوان فمعنى ذلك أن المرض نفسه الذى أساء إلى التبويب والتنسيق فى الحيوان قد أساء إلى التبويب والتنسيق فى كتاب البيان والتبيين " (١٤) .

يظهر لنا أن انتفاء النسق لايعود إلى المرض الذى ألم بالجاحظ ، بل أنه لا ينبغى أن ننتقص من أهمية المرض ٠أحيانا) على مستوى التحفيز على الإبداع والفكر والعبقرية ، وهو ماينطبق على كبار الفلاسفة كنيتشه ، مثلا الذى ألف أهم كتبه فى أثناء مرضه ... تلك الكتب التى سوف تغير مجارى الفكر الفلسفى الغربى والعالمى . لقد لازم المرض هذا الفيلسوف طيلة حياته (١٨٤٤ - ١٩٠٠) وسواء أمراضه أو تلك التى ورثها عن أبيه وأجداده ، وهذا مايدخل فى نطاق علماء النفس ب « اليوفوريا » " وهى حالة مرضية يشعر المرء فيها بالسرور والابتهاج دون أن يكون هناك سبب ظاهر أو تناسب بينها وبين العوامل التى تنتجها . وهى أوضح ماتكون فى الساعات السابقة على الموت مباشرة (١٥) . إن انتفاء التنسيق " اختيار معرفى راسخ " عند الجاحظ ويتصل باستراتيجية الكتابة ذاتها عنده . وهو مالايحد من قيمة كتبه كما يتصور البعض وإلا ما الذى يجعلها تفرض نفسها علينا حتى الآن فعدم التنسيق ينطوى على " قيمة ثقافية " بل إنه مصدر قوة خطابه وتجدد قراءته ، وهو مالا يخفى عن بال فريق آخر من دارسيه . وفى هذا الصدد يتصور شارل بيلات أن " التفكك و " التكرار " هما مصدر " روعة " كتب الجاحظ (١٦) .

ومن قبل كنا قد لاحظنا إشارة محمد عابد الجابرى إلى " التصميم المنطقى المضمر " فى كتاب " البيان والتبيين " حتى وإن كان العلامة أمجد الطرابلسى يرى أن فى مجمل أبواب الكتاب مزجا اعتباطيا بين الشعر والنثر (١٧) . ثم إن مفكرا فى حجم عبد الله العروى ينبهنا - ولو فى إشارة موجزة - إلى أن الجاحظ كان يتلذذ بالنقاش ، ولم يكن يهمه أن يصل إلى نتائج (١٨). وفى الوقت نفسه لم يسق الجاحظ الصور الفنية فى تعريفات وتحديدات، فقد كان مشغولا بإيراد النماذج البلاغية ، وقلما عنى بتوضيح دلالة المثال على القاعدة البلاغية التى يقررها(١٩). فهو لايثق بالتعريف دائما (٢٠) . ويعود ذلك إلى نظرته للحياة بشكل عام إذ لم يكن مولعا بتقسيمها ، ولم يكن عبدا لمصطلحات أو تناقضات ، وكانت حركة الحياة عنده فوق النظر المنطقى والفلسفى (٢١) إلا أن القول بأنه كان يتلذذ بالنقاش لم يجعله " سوفسطائيا " لأنه ثمة منهج فى تفكيره كما يقرر ذلك أمين الخولى فى كتابه " مناهج تجديد " ، بل إن منهج الجاحظ إحدى علامات التجديد فى العقل العربى .

وحـاصل الكلام ، مما تقـدم ، أن إدريس بلمليح من القـائلين ب " النسق " فى خطاب الجاحظ رغم تبعثر أقواله وأحكامه ، وهو ماعبر عنه – فى نص التقديم – بمحاولة العثور على " منطق " داخلى لتراث الجاحظ يضمن الجهد البلاغى عنده (٢٢) ثم إن النتائج التى توصل إليها – وسنتحدث عنها فيما بعد – كفيلة بشرح ذلك .

أما الوجه الثانى للوحدة المنهجية فهو لايقل أهمية عن الوجه الأول ، ويصل بالنظر إلى التراث النقدى والبلاغى باعتباره " وحدة سياقية صغرى " داخل " وحدة سياقية كبرى " هى التراث عامة . والواقع أن عميد الأدب العربى كان قد أثبت هذه العلاقة منذ عشرينيات القرن العشرين عندما أشار إلى الحاجة إلى الفلسفة وفروعها لفهم المتنبى وأبى العلاء المعرى ، بل تطلب الأمر علوم الدين كلها والنصرانية واليهودية ومذاهب الهند فى الديانات لفهم شعر أبى العلاء المعرى ، ويضيف أن " همزية " أبى نواس لاتفهم دون الاطلاع على المعتزلة عامة والنظام خاصة (٢٣) ، ودون أن نتغافل أيضا عن التاريخ الذى استند إليه العميد بقوة فى خطابه النقدى خصوصا على صعيد دراسة التراث . وقد عادت تلميذته الناقدة سهير القلماوى لتؤكد هذه العلاقة مشيرة إليها تحت تسمية " العرف " الذى يفرض نفسه على الناقد (٢٤) . فالآمدى ، مثلا فى موقفه من شعر أبى تمام لم يكن يستجيب لموقف نقدى يخصه على حدة ، وإنما كان يستجيب لموقف سبقه وآخر يليه فى خط طويل إلى المرزوقى شارح الحماسة ، أى أنه كان " مؤسسة " تمثل وجهة النظر المحافظة والسائدة فى القرن الرابع للهجرة (٢٥) . وفى الوقت نفسه لم يصدم شعر أبى تمام الحساسية النقدية للآمدى فحسب ، بل صدم البنية الثقافية السائدة وقتذاك . وهو ما يبرر طابع الدفاع عن التراث فى خطاب الآمدى . من الصعب إذن أن نفصل بين النقاد أو البلاغيين وبين توجهاتهم الكلامية واللغوية والفلسفية ، فعبد القاهر الجرجانى البلاغى الفذ – وقد درسناه فى الفصل السابق – تمازجت فى خطابه صورة الأدب النحوى والمتكلم الأشعرى والفقيه الشافعى ، وخطاب حازم القرطاجنى لايفهم فى معزل عن أبحاث الفلاسفة المسلمين خاصة مبحث النفس ، ثم إن أبا هلال العسكرى الذى ادعى نفوره من منهج المتكلمين نهج نهجهم وجرى فى مضمارهم حتى وإن كان أميل بروحه إلى الطريقة الأدبية وملتزما لها كما قال (٢٦) . فالتراث وحدة متماسكة ، ولذلك فإن "الرؤية البيانية" عند الجاحظ لا تفهم من خارج دائرة الاعتزال ، وهذا مايحاول أن يقدمه إدريس بلمليح .

ويبقى إذن أن نسأل عن مضامين قراءته لتراث الجاحظ ، مما يقودنا إلى المستوى الثاني أو المتوسط الثاني الذى عبرنا ب " الموضوعية" و " النسبية " .

وفيما يتعلق بالموضوعية والنسبية فهما وجهان لصفة واحدة مؤداها أن القراءة طرف نقيض للإسقاط ، لهذا ربطنا بينهما بهذا الشكل ، ولتقريبها أكثر نعرض لكل واحدة منهما على حدة ، وبعد ذلك نقف عند أسس قراءة إدريس بلمليح وبعض الانتقادات التى يمكن أن توجه إليها . وتشير الموضوعية إلى أن حدث القراءة يتضمن عناصر أساسية ، هى : القارئ والمقروء والأنساق التى تصل ما بينهما ، ثم إن حضور الموضوعية فى القراءة رهين الحضور الفاعل لهذه العناصر فى علاقاتها المتكاملة [٢٧] ، وإذا ما انتفى هذا التكامل فإن القراءة تميل إلى طرف دون آخر سواء كان القارئ أو المقروء : وتمثل الحالة الأولى القراءة التاريخية التى تسعى إلى التأريخ للتراث النقدى خاصة إذا كانت تفتقد للاستقصاء الدقيق للمعطيات التاريخية والمنهج المتكامل فى المعالجة ، فهذه القراءة تلغى " الوحدة الجزئية " القائمة بين الذات والموضوع أى تلك الوحدة التى تجعل من القارئ بعض المقروء فى الحديث التاريخى للقراءة [٢٨] (وهو ما يعبر عنه فى الدراسات الهرمينوطيقية ب " التنوات " (Intersubjectivité) أو "الرابطة الرمزية" (Noeud symbolique) التى لاتكف الهرمينو طيقا عن استجلائها [٢٩] . وأما الطرف الثانى النقيض للقراءة التاريخية فهى القراءة التى تسعى إلى – بتعبير جابر عصفور – إثبات "العصر" الخاص بالقارئ والإلحاح بالتالى على دوره ، وهو ماكنا قد لاحظناه ،فى الفصل السابق ، مع تلك القراءات التى تقرن الجرجانى بدى سوسير وتشومسكى وجون كوهن ... إلخ ، وهى قراءة لاتخلو من إسقاط كما لاحظنا ، هذا إذا مالم نقل بأنها تعسف تأويل النص التراثى .

ويمكن حصر قراءة ادريس بلمليح ضمن القراءة الثانية ، لكن من خارج دائرة الإسقاط فقراءته لاتخلو من التأكيد على " عصر القارئ " لكن بنوع من " المرونة " التى تنأى عن تلك العصرنة (عصرنة التراث) التى تخل بنسق التراث . إنه يستعين بدى سوسير وبنفينيست وتودوروف ... لكن دون أن يجعل من الجاحظ أحد هؤلاء فهو يستعين بتصوراتهم وآرائهم لدراسة " البيانية " عند الجاحظ ومحاولة الكشف بالتالى عن تصورات جديدة فيها . وفى هذا الصدد اهتدى باحثنا إلى البنوية التكوينية التى

اقتنع بها لدراسة هذه الرؤية (من حيث هى " رؤية للعالم ") ، وعلم اللغة الحديث والسميائيات المعاصرة لدراسة ماسماه "سمياء الجاحظ" داخل هذه الرؤية . فالخلاصة هنا هى أن الجاحظ صاحب رؤية بيانية للعالم قابلة لأن تقارب بمعطيات اللسانيات والسيميائيات . ثم إن باحثنا يقول – فى نص التقديم – إن مايسعى إليه هو " العثور على المنطق الداخلى " الذى يضمن فهم الجهد البلاغى عند الجاحظ أكثر من سعيه إلى تطبيق المنهج على خطابه (٣٠) . ومن دون شك فإن سؤال المنهج يطرح بإلحاح خصوصا وأننا نقصد هنا إلى المنهج بمعناه الفلسفى العميق أى المنهج من حيث أسسه التصورية والفلسفية ، وليس المنهج من حيث هو مجرد " طريقة ديداكتيكية " نرسمها بشكل مسبق لكى نصل إلى نتائج جاهزة . فسؤال المنهج هنا جدير بإبراز معالم " القراءة النسقية " وما يمكن أن يعتريها من قصور فى حالة عدم مراعاة : " تاريخية " المقروء متمثلا فى تراث الجاحظ المشروط ب "مجاله التداولى" المخصوص .

قلنا سابقا إن صاحب الدراسة يعتمد البنيوية التكوينية المدعمة بالانتقاء والتصرف ، مما جعله يستعين بالسمياء المعاصرة . فكانت الحصيلة – على مستوى تبويب الكتاب – قسمين لدراسة " *الرؤية البيانية* " : قسم يعتمد *البنيوية التكوينية* ، وقسم ثان يعتمد فيه السمياء المعاصرة ويتوزع القسم الأول إلى ثلاثة فصول يدرس فيها " الرؤية للعالم عند الجاحظ ، وذلك اعتمادا على ثلاث خطوات هى : أولا – تحديد عناصر هذه الرؤية وتوضيح تلاحمها ، ويحصر هذه العناصر فى : العالم الحيوان ، الإنسان . وبعد ذلك يخلص إلى أن العنصر الأساس الذى يوحد هذه العناصر / عناصر الرؤية فيجعلها منظومة ونسقا هو البيان (ضابط الرؤية) . من هنا نكون – مع باحثنا – إزاء رؤية تتخذ طابع بنية فكرية ، ويكون بالتالى جميع ماقاله الجاحظ عن البيان راجعا فى أصله إلى تصوره العام للعالم تصورا بيانيا .

ثانيا – وبعد تحديد الأجزاء المستقلة للبنية والعلاقات التى تجعل هذه الأجزاء كلا متناسقا ومنظما ، تأتى مرحلة دمج هذه البنية فى بنية أكثر شمولا واتساعا هى فلسفة المعتزلة باعتبار أن " الرؤية البيانية " للعالم هى إحدى عناصر هذه الفلسفة .

ثالثا – دمج فلسفة هذه الفرقة فى بنية أكثر اتساعا هى الفئة الاجتماعية التى أخذت بهذا الاتجاه الفكرى . بكلام آخر : تفسير بنية الفكر الاعتزالى فى ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى أنجبتها ، فكانت خلاصته أن الفكر الاعتزالى كان عقيدة الطبقة المتوسطة فى المدينة العربية القديمة . فهذه الفئة آمنت بالاعتزال مذهبا وعقيدة ، وسعت إلى نشره والدفاع عنه أمام تيارات فكرية مخالفة ومعارضة .

من الجلى إذن أننا إزاء ثلاث بنيات ، هى : " الرؤية البيانية" للعالم عند الجاحظ ومن حيث هى بنية متماسكة ، وبنية الفكر الاعتزالى، وبنية العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التى عاش الجاحظ وزملاؤه من أهل الاعتزال فى شبكتها . وكما أن باحثنا يصل مابين هذه البنيات الثلاث بواسطة البنيوية التكوينية . غير أن هذا لاينفى إبداء بعض الملاحظات الناجمة عن توظيف هذه البنيوية . لكن قبل ذلك لابد من التوقف عند القسم الثانى الذى أفاد فيه الباحث من السيمياء المعاصرة التى قادته إلى أن التصور البيانى للعالم عند الجاحظ كان يتضمن "نظرية لغوية" لاتقف عند حدود الإنسان فحسب ، بل تمتد إلى الحيوان ثم الكون كذلك . ومن هذه الناحية فقد استطاع باحثنا ، وبشهادة العالم الجليل أمجد الطرابلسى فى نص التقديم ، أن يستخلص من أقوال الجاحظ المبعثرة – هنا وهناك فى كتبه ورسائله – نظاما إشاريا متكاملا أصيلا استطاع أن يقرأه فى ضوء السميائيات الدلالية والتواصلية المعاصرة (٣١) .فتوصل إلى أن سمياء الجاحظ جمعت بين محاولتين اثنتين لفهم منطق العالم الذى هو منطق إشارى : سمياء دلالية تشكل النصبة أو الحال وسيلتها التعبيرية الأساسية ، وسمياء تواصل تعد اللغة (البشرية) أهم أدواتها . لقد عد اللغة أهم وسيلة بين وسائل البيان الخمس ، بل يصبح اعتبارها أصلا لفروع هى : النصبة والعقد والإشارة والخط (٣٢) .

ويظهر أن مايفرض علينا وقفة خاصة هنا هو البنيوية التكوينية لأن مايمكن أن يؤخذ على قراءته مصدره هذه البنيوية أو الطريقة التى وظفت بها . ويمكن التركيز هنا على " أولوية العامل الاقتصادى" فى تفسير نشوء الفكر الاعتزالى . ثم " رؤية العالم " عند الجاحظ ومدى طابعها الفردى الجمالى أى مدى إضافة الجاحظ على هذا المستوى وبادئ ذى بدء ليس من شك فى أن البنيوية التكوينية تستند إلى أصول فلسفية وتصورية، ويشرح رائدها لوسيان غولدمان هذه الأصول قائلا : " يبدو لى من وجهة

نظر تاريخية أن البنيوية كفكرة أساسية فى الفلسفة ظهرت مع هيجل وماركس حتى وإن كان كلاهما يوظف هذا المصطلح بشكل صريح (٣٣) . كما يشير إلى مرحلة ثانية مهمة فى تاريخ هذه البنيوية تمثلت فى ظهور التحليل النفسى (٣٤) . وتسعى البنيوية التكوينية إلى الفهم الملموس للظواهر الإنسانية بوصفها بنيات دالة وديناميـة (٣٥) . وعلى صعيد النقد الأدبى – الذى يهمنا هنا – يشرحها أحد الباحثين فى إيجاز وتركيز قائلا : " يوحى غولدمان النقد الأدبى ، بتبنى منظور واسع ، لايغفل التحليل الداخلى للنتاج ، واندراجه ضمن البنيات التاريخية والاجتماعية ولايغفل كذلك دراسة السيرة الذاتية ونفسية الفنان ، كأدوات مساعدة . وفى المحصل الأخير يدعو إلى إدخال النتاج فى علاقة مع البنيات الأساسية للواقع التاريخى والاجتماعى " (٣٦) . من الواضح أن النص يتمحور حول المفهومين المحوريين فى بنيوية لوسيان غولدمان وهما : الفهم (Comprehension) والتفسير (Explication) ، ويرتبط الأول بالتحليل الداخلى للنتاج أو البنية المحايثة للنص ، فيما يفيد الثانى إدماج هذه البنية فى بنية شاملة ، ولايعنى هذا التمييز أى فصل بينهما لأن كل مفهوم إلا ويساعد الآخر ويتأخر ويتأثر به (٣٧). ولقد اتضح لنا سابقا أن باحثنا يسير وفق هاتين المرحلتين : ففى مرحلة الفهم حدد عناصر بنية رؤية العالم عند الجاحظ ضمن بنية الفكر الاعتزالى ، وفى مرحلة التفسير يفسر نشوء الفكر الاعتزالى فى ضوء المجتمع مما قاده إلى الحديث عن الفئة الاجتماعية التى آمنت بالاعتزال مذهبا وعقيدة وسعت إلى نشره والدفاع عنه أمام التيارات المعارضة والاتجاهات الفكرية المخالفة .

وتطرح فى مرحلة التفسير أكثر من ملاحظة فى طليعتها العامل الاقتصادى الذى لخص فى ضوئه الفكر الاعتزالى . فهو يتصور أن نشوء الاعتزال يعود إلى الطبقة الأرستقراطية التى شكل خلفاء بنى أمية قادتها وممثليها الأساسيين . وقد تشكلت – فى نظره – وبالاستناد إلى مصادر تاريخية محدودة – من موردين هما : أموال الفئ والغنائم التى جناها العرب الفاتحون عن مناطق حديثة العهد بالإسلام ، ثم الاتجاه إلى اقتطاع الأراضى الذى أصبح اتجاها عاما للحكام الأمويين بعد أن بدأ منذ عهد عمر بشكل طفيف ليتنامى فى عهد عثمان . ويوازى هذا الاتجاه الاقتصادى (القائم على الاستغلال) والاتجاه السياسى (القائم على الاستبداد) لهذه الطبقة الأرستقراطية) اتجاه فكرى يصر على التمايز الجنسى بين العناصر البشرية المكونة للدولة الجديدة واعتبار العربى أشرف من غيره بل واعتبار أن العرب أنفسهم درجات متفاوتة فى الشرف (٣٨) . وعلى مستوى آخر ، وفى نطاق الحديث عن الاتجاه الفكرى

نفسه ، فإن أهم مايثير انتباهنا - بلغة باحثنا - فى هذه المرحلة التاريخية من تطور الفكر العربى - هو ظهور المرجئة التى كانت تتخذ من الصراعات القائمة حول السلطة موقفا سلبيا مفاده أن الحكم يرجأ إلى الله فى شأن معاوية وخصومه . أما الاتجاه الثانى الذى دخل أصحابه فى طاعة بنى أمية فهو اتجاه الجماعة الإسلامية التى آثرت سلامة الأمة وشجبت الفتن والصراعات حول السلطة (٣٩) . مما يدل على أن السنة والمرجئة معا - فى قراءة باحثنا - كان حزبين سياسيين واتجاهين فكريين يناصران بنى أمية ويزكيان سلطتهم ويدعمان حكمهم . هذا بالإضافة إلى أن جماعة كبيرة من المرجئة والسنة كانت تمثل شريحة اجتماعية مستفيدة من الوضع الاقتصادى الجديد أى أنها كانت ذات مصالح مرتبطة مباشرا بقيام دولة بنى أمية واستمرارها فى الحكم . ولقد وجدت إلى جانب هاتين الفرقتين اللتين كانتا تمثلان الاتجاه الرسمى للدولة فرق دينية وسياسية أخرى اختلفت طريقة معارضتها للأمويين ، لكنها اتفقت على اعتبار حكمهم حكما جائرا أخذ قهرا واغتصابا ، وهو لذلك مخالف أشد المخالفة لما جاء به الإسلام ، وبالتالى فإن مناهضته واجب إسلامى سعت كل فرقة إلى تحمله فى أشكال مختلفة . فى ضوء هذا التفسير يقرر باحثنا ظهور فرقة المعتزلة التى ينتمى إليها الجاحظ . مثلما يقوده هذا التفسير (الاجتماعى / الاقتصادى) إلى أن يربط بينهما وبين الفئة المتوسطة التى ظهرت بدورها نتيجة عوامل اقتصادية أهمها فى نظره : نشأة المدينة العربية وتطورها ، ونمو التجارة الداخلية والخارجية ، وكذا نشأة طبقة التجار واتساع شريحتها الاجتماعية داخل هذه المدينة (٤٠) . وهذه الفئة الاجتماعية التى يطلق عليها " الطبقة المتوسطة" لم يكن أصحابها من أثرياء التجار والمالكين كما لم يكونوا من أصحاب الصنائع أو العمل اليومى الشاق .

يظهر أنه يمكن نقض هذه القراءة التى ترتكز على أولوية العامل الاقتصادى فى النظر إلى نشوء الفكر الاعتزالى ، وذلك بالتركيز على "العامل السياسى" مثلا ، لكن فى المنظور الذى يدمج هذا العامل فى مستوى التفكير السياسى ومرجعيات العقل السياسى العربى على نحو مايفعل محمد عابد الجابرى. فقراءة أصول المعتزلة تستلزم . فى نظره - مراعاة " التلازم بين العقلانية والسياسة " ومفهوم " المجال السياسى " ومفهوم "اللاشعور السياسى" وفى ضوء هذا التصور يهتدى إلى أن كل ممارسة دينية أو فكرية فيها مخزون سياسى هو اللاشعور السياسى . ثم إن السياسة تبدأ بقبول مجال ومن دشن العمل لخلق هذا المجال السياسى هى طبقة" الخاصة " التى نشأت فى

المجتمع وهي طبقة "الموالي" . ويضيف محمد عابد الجابري أنه لا القضايا الدينية هبطت من السماء ولا علماء الكلام جاؤوا من المجهول . ومن هنا كانت "المنزلة بين المنزلتين "هي جوهر المجال السياسي . ولذلك فإن هذه المنزلة ليست منزلة الفاسق فقط ، وإنما الطبقة الاجتماعية التي أتت بهذه الفكرة هي نفسها واقعة في المنزلة بين المنزليتين وهي التي خلقت المجال السياسي بين الأمير (معاوية أو عبد الملك أو الأرستقراطية القبلية) وبين العامة التي لم تكن لها حقوق سياسية ولم تكن تؤخذ بعين الاعتبار . وهكذا أصبح المتكلمون هم الإديولوجيين الذين ينطقون باسم هذه الفئة الجديدة "الخاصة" التي ستسمى فيما بعد بالمعتزلة (٤١) .

لم يتعذر علينا إذن أن نخالف تفسير نشوء الفكر الإعتزالي في ضوء أولوية العامل الاقتصادي . ويظهر أن ما يهمنا أكثر ، مما سبق ، ليس التركيز على هذا العامل أو ذاك وإنما الإشارة إلى التفسير السوسيولوجي المباشر الذي يرد الفكر إلى الاقتصاد . مما جعل باحثنا يسقط في نظرية "الانعكاس" التي تقول بعلاقة "المناقلة" بين السبب والنتيجة وبأولوية العوامل الاجتماعية والاقتصادية في تفسير الظواهر الفكرية . وهذا ما جاءت البنيوية التكوينية – التي يستند إليها – لتعيد النظر فيه . ثم إن هذه البنيوية لا تكتفي بمضامين الفكر بمفردها . وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى أن لوسيان غولدمان كان متأثرا بإبستمولوجية جان بياجيه التكوينية أيضا ، وقد أخذ عنه مفهوم " البنية الخطاطية " (Structure Schematique) والتأثير الذي يمكن أن تحدثه هذه البنية في فكر جماعي (٤٢) .

والمأخذ الثاني ، الذي يفرض نفسه علينا ، بعد المأخذ الأول ، يتعلق بمفهوم "الرؤية للعالم" ومدى إمكانية توظيفها في نطاق دراسة تراث الجاحظ . ومن المؤكد أن "الرؤية للعالم" من المفاهيم المحورية في البنيوية التكوينية ، ويحددها لوسيان غولدمان بأنها مجموعة من الإحساسات والطموحات والأفكار التي توحد أفراد مجموعة (وفي الغالب طبقة اجتماعية) وتجعلها معارضة لجماعات أخرى (٤٣) ، وأنها مجموعة متجانسة من المشاكل والحلول تتمظهر على المستوى الأدبي من خلال الإبداع بواسطة الكلمات وبواسطة عالم محسوس من الكائنات والأشياء (٤٤) ، وأنها أداة مفهومية ضرورية لفهم التعابير المباشرة لفكر الأفراد (٤٥) ، إضافة إلى أنها – كما في التجديد النظري – تنأى عن التصور الواعي والإرادي المقصود (٤٦) . وبالجملة فإنها أداة

مفهومية وواقعــة اجتماعية ، وأن لوسيــان غولدمــان وظفها فى كتــابه "الإله الخـفى" (١٩٥٦ وفى إطار دراسـة "أفكار" باسكال ومـسـرحـيـات راسين . ومـالا يغـيب عن صاحب " الرؤية البيانية عند الجاحظ "أن " الرؤية للعالم " ترتبط بفرد يكون عبقرية فذة إضافة إلى أنه ذات اجتماعية متفاعلة كذلك (٤٧) . ومـعنى ذلك أن الرؤية للعـالم ذات طابع فردى واجتماعى فى الآن نفسه .

ويهمنا الآن أن نسـأل حـول مـدى حضـور الاعـتزال فى " الرؤية البـيانيـة " عند الجـاحظ ؟ ومـدى تداخل الأدبى والفكرى (الاعـتزالى) فى هـذه الرؤية ؟ ومـدى إضـافـة الجـاحظ على هذا المستـوى ؟ يظهـر أن مـثل هذه الأسـئلة تفـرض نفسـهـا على قـارئ دراسـة إدريس بلمليح . ولنبدأ إذن من ثابت الاعـتزال ، ضـمن " التـصـور النسـقى " لخطــاب الجاحـظ ، حتـى نتبــين بعـض الجـوانب التى لـم يتطـرق إليهــا صاحب " القراءة التفاعلية " .

إن الحديث عن ثابت الاعـتزال فى " الرؤية البيانية " عند الجاحظ – كمـا اختـار إدريس لمليح – لابد – فى نظرنا – من أن يطرح صعوبات جمة ، ومرد ذلك إلى طبيعة الأسلوب الذى اعتمده الجاحظ فى كتاباته (وقد تحدثنا عنه سابقا) ، ثم كتبه المثيرة التى بلغت ٣٦٠ كتابا حسب ابن الجوزى (٤٨) وقد ضاع أغلبها . أن هذا لايحول دون الحديث عن اعتزاله . ولعل أول فكرة ينبغى التأكيد عليها فى أثناء الحديث عن اعتزال الجاحظ هى كون أنه أديب فى المقــام الأول ، أو بالأدق أنه " سـيد الكـتـاب بالعربية بلا منازع ، وشيخ أدباء العرب بلا مرافع " كمـا يصفه حسن السندوبى (٤٩) . ونـحـن نقول بهذه الفكرة لأن صورة الجاحظ المفكر غلبت على صورة الجاحظ الأديب فى قراءة إدريس بلمليح إلا أن هذا لاينفى البتة الحـديث عن تأثير " الرؤية الاعـتزالية " فى هذا الأدب . إن أدب الجاحظ وفنه ، ومما يقرب الاتفاق منه ، كما يقول أمين الخولى ، أغلب من علمــه ، وأبرز من تنـاوله العلمى ، فيبقى بعــد ذلك كلامه الذى هو بحثه الدينى أو الطابع الفلسفى والنظر العقلى (٥٠) . غير أن تأثير المنهج الكلامـى فى أدب الجاحظ غلب على اتجاهه الأدبى وصبغه (٥١) .

وربما ، وقـبل الحـديث عن تأثير المنهج الكلامى هنـا ، تـوجب علينـا النـظـر إلى " الرؤية البيـانية " فى مستواها الإبستـمولوجى الصرف . مما يقودنا إلى النظر إلى هذه"الرؤية فى ضوء "نظرية العقل العربى"، تلك الرؤية التى تعكس جانبا مهما من " تطور" هذا العقل إن لم نقل " نقله إبستمولوجية " داخله بالنظر إلى كتابات الجاحظ ولا غرابة

فى أن يشبه بفولتير العرب مرة [٥٢] وأرسطو العرب مرة ثانية [٥٣] وأن يوصف بالكاتب العربى الأكثر استحقاقا لماهية الإنسية حتى وإن كان إطلاق هذه الماهية عليه ليس ضروريا لدعم مجده كما يقول شارل بيلات [٥٤] . هذا بالإضافة إلى أن العصر الذى عاش فيه الجاحظ أطلق عليه " عصر الجاحظ " بل إن أديبا كبيرا ظهر فى القرن الرابع للهجرة وهو أبو حيان التوحيدى لقب ب" جاحظ القرن الرابع " ... إلخ . وحتى نعود إلى موضوعنا فإن " الرؤية البيانية " تقع فى صلب " النظام المعرفى البيانى " للعقل العربى . وهو الحقل المعرفى الذى بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة التى يحصرها المفكر محمد عابد الجابرى فى النحو والفقه والكلام والبلاغة . إن صاحب " نقد العقل العربى " يقدم حقا خلاصات مدققة تفيدنا هنا فى الكشف عن المستندات المعرفية " للرؤية البيانية " عند الجاحظ . ومن هذه الناحية فإن أول خطأ كبير – فى نظره أن يعتقد الباحث أن الاهتمام بالبيان ، بأساليبه وآلياته وأصنافه ، من اختصاص علماء البلاغة وحدهم . فهؤلاء هم الذين جعلوا من " علم البيان" أحد الأقسام الثلاثة التى ينقسم إليها علم البلاغة العربية (علم المعانى ، علم البيان . علم البديع) . فالبلاغيون – كما يواصل مفكرنا – الذين اتجهوا هذا الاتجاه كانوا آخر من ظهر على مسرح الدراسات البيانية ، كما أن تصنيفهم ذلك لعلوم البلاغة لم يتقرر بصورة نهائية إلا فى مرحلة متأخرة وبكيفية خاصة مع السكاكى المتوفى سنة ٦٢٦ هجرية [٥٥] . فالبيان " اسم جامع" يفيد "الإفهام" أو "التبليغ" أو "الفهم والتلقى " وبكيفية عامة " التبيين" [٥٦] . ويقود التحليل الإبستمولوجى مفكرنا إلى أن يقارن بين الجاحظ والشافعى ، لينتهى إلى أن الأول طور البحث البلاغى والثانى دشن البحث الأصولى ، دون أن نغفل أن الجاحظ عاش بعد الشافعى مدة تزيد عن خمسين سنة . والغاية مما تقدم أن يثبت مفكرنا تقسيما آخر رافق البلاغة – فى نظره – منذ قيامها بحيث انقسمت إلى قسمين : قسم يعنى ب " قوانين تفسير الخطاب " ، وقسم يهتم ب " شروط إنتاج الخطاب " ويتصور أن الاهتمام بالتفسير يعود إلى زمن النبى (ص) والصحابة ، فيما الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغى المبنى لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق بعد حادثة " التحكيم " حينما أصبحت الخطابة والجدل " الكلامى"من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار وإفحام الأعداء . ومن ثم فإن الجاحظ كان يريد أن يقوم فى مجال تحديد شروط إنتاج الخطاب البيانى بمثل ما قام به الشافعى فى مجال وضع قوانين لتفسير ذات الخطاب ، ولكن بطريقته الخاصة فى الكتاب . وبعد ذلك يطرح فكرة فى غاية من الأهمية تتصل بقضيتى "الفهم" و "الإفهام"

إذ لم يكن الجاحظ معنيا بقضية "الفهم" ، فهم كلام العرب وحسب ، بل لقد كان مهتما أيضا ، وأربما في الدرجة الأولى ، بقضية "الإفهام" ، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه . إذن هو سيتجه باهتمامه غير اتجاه الشافعي الذى كان يهمه بالدرجة الأولى قصد " المتكلم " في القرآن والسنة . إن ما يشغله (أى الجاحظ) أساسا هو شروط إنتاج الخطاب وليس قوانين تفسيره . ومن هذا المنطلق يتصور مفكرنا - كما لاحظنا سابقا - أن كتاب " البيان والتبيين ؛ ينطوى على ؛ تصميم منطقى مضمر " عوض من خلاله صاحبه " العملية البيانية" بمختلف مراحلها منطلقا من شروط " الإرسال الجيد " إلي متطلبات الحصول على " الاستجابة المرجوة" ، ويحصر هذه الشروط فى : ١ - طلاقة اللسان. ٢ - حسن اختيار الألفاظ . ٣ - كشف المعنى . ٤ - البلاغة (التوافق بين اللفظ والمعنى) ٥ - سلطة البيان (تأثير الكلام على السامع) (٥٧) ويمكن أن نشير هنا إلى الملاحظة المركزة لعلى أو مليل التى تقول إذا كان الجاحظ يمزج فى محاولاته التنظيرية للبيان بين التحليل الفنى والاحتجاج الدينى فإن مفهوم البيان عند الشافعى مفهوم دينى أصلا (٥٨) . وقبل أن نفرغ من قراءة محمد عابد الجابرى للفكر البيانى عند الجاحظ فإنه لا بأس من إيجاز الحديث عن قراءة تبدو قريبة من قراءة مفكرنا التى انتهت إلى هيمنة "الإفهام" فى " تنظير" الجاحظ . ونقصد هنا إلى قراءة محمد العمرى المتضمنة فى كتابه " البلاغة العربية" ١٩٩٩ . ويميز داخل البيان (بيان الجاحظ) بين " مستوى معرفى عام " يتمثل فى الفهم" (الوظيفة الفهمية) و " مستوى إقناعى تداولى خاص " يتمثل فى " الإفهام ؛ (الوظيفة الإقناعية) . ويخلص إلى أن المستوى الثانى " البلاغى " (كما ينعته) مستوى من مستويات المستوى الأول " اللغوى" و " السميائى " . وحاصل الكلام أن قراءة محمد العمر تدرج الجاحظ ضمن النظرية البلاغية (بلاغية الخطاب) ، وتكشف عن غلبة للجاحظ المفكر وللفكر اللبلاغى ، إضافة إلى البعد "الكونى" الذى يلحقة باحثنا ببلاغة الجاحظ (٥٩) .

وكما ينطوى " هذا التصميم المنطقى المضمر " ليس لكتاب "البيان والتبيين" بمفرده وإنما ل " بيان" الجاحظ عامة ، على منطق ثان غير مضمر هذه المرة ويتعلق بطريقة الجاحظ فى الكتابة التى أشار إليها محمد عابد الجابرى دون أن يلتفت إليها بسبب استراتيجية التحليل الإبستمولوجى التى تفضى إلى " النظام المعرفى" دون معالجة "العبارة " التى يتم التوسل بها فى هذا النظام خصوصا مع الجاحظ الذى يدعم العبارة فى النظام المعرفى. من هنا منشأ الكتابة التى تدعم "الأفهام" (السابق)

وتسنده . مما يفيدنا هنا على مستوى إثراء "الرؤية البيانية " عند الجاحظ . وفي هذا الصدد ينبهنا أمين الخولي إلى الروح الجدلية ،واللياقةالإستهوائية التى يتطلبها المنهج الكلامى والتى عرفت فى رجال المعتزلة قبل الجاحظ وبعده ، وامتازوا بالتفوق فيها.(٦٠) . هذا بالإضافة إلى المقدرة الأدبية والبراعة اللسانية التى كانت تتطلبها الحرب الجدلية ، والمنازلة الكلامية التى تسكت الخصم وتفحمه (٦١) · إلخ فى هذا المنظور المتكامل الذى يجمع بين "النظام المعرفى " والعبارة " يمكن معالجة الاعتزال عند الجاحظ .

لقد دافع الجاحظ عن الاعتزال ب " كل إخلاص " (٦٢) . واعتنقه دفعة واحدة وحضر انتصاراته المؤقتة ، وكان يشعر دوما دوره التحريرى وحيويته فى محاربة الإلحاد الناشئ فى قلب الإسلام من جهة والتأثيرات الإيرانية من جهة أخرى ، كما أصبح فى أواخر حياته شاعرا بصيرا علي انحطاط هذا المذهب (٦٣) . وهو ماسنتطرق إليه لاحقا ، ويهمنا الآن أن نشير إلى أن الجاحظ رغم اعتناقه "الحزب المعتزلى" فإنه لم يستفد من هذا الوضع . لقد رشح لمنصب رئيس ديوان الكتاب ، فقبله على مضض ، ومكث فى تلك الوظيفة ثلاثة أيام ، ثم فر تاركا بيروقراطية الدولة للمتدربين عليها والمنفعلين بها (٦٤) . ولو ثبت فى الديوان كما تصور شارل بيلات لقدم خدمات جليلة ، ولكنه لم يمكث فيه إلا تلك الأيام المعدودة لعدم استطاعته الخضوع لنظمه وتقاليده (٦٥) ، لقد وضع الفكر والكتابة أو "مهنة الأدب" كما يصفها على أو مليل فى أثناء الحديث عن الموضوع نفسه (٦٦) ، قبل المنصب والوظيفة . بل أنه يحتقر الوظيفة والموظفين ، وقد بلغ به الأمر فى هذا التحقير أن دخل يوما ديوان المكاتبات فرأى قوما قد صقلوا ثيابهم ، وصفقوا كمائمهم ، ووشوا طرزهم ، فقال : هؤلاء كما قال الله تعالى : "فأما الزبد فيذهب جفاء " ظواهر نظيفة وبواطن سخيفة (٦٧) .

وفى موازاة ذلك خدم الجاحظ " القضية العباسية بشكل يعكس صورة "المثقف النقدى" . فذات المبدأ الذى حمل المعتزلة على ممارسة سائر الأديان حملهم أيضا على مكافحة الفرق والأحزاب الإسلامية الأخرى . وكان الجاحظ الداعية الأول فى هذا السبيل ، لاسيما وأن مصلحة العباسيين كانت تقضى بذلك . وبين هذه الفرق والشيع والأحزاب انتقد الجاحظ خصوصا الحشوية والرافضة والأمويين والشعوبيين (٦٨) . بل إنه دافع عن الاعتزال حتى فى تلك الفترات التى دخل فيها فى لحظات الضعف والانكماش ليظل زهاء قرن ونصف من الزمان تقريبا (١٠٠-٢٢٧ هجرية) مدرسة فكرية ذات سيادة عقلية فى بلاد الإسلام ، وذلك مع مجئ الخليفة المتوكل سنة ٢٣٢

هجرية الذى سيعكس ماعبر عنه عابد الجابرى ب "الانقلاب السنى" (٦٩) ، ذلك " الانقلاب " الذى سيترتب عنه الإمعان فى اضطهاد رجال المعتزلة وأفكارهم .

إلا أن الجاحظ استطاع فى كل هذه المدة أن يحافظ على شخصيته المستقلة ، لأنه لم يخدم القضية العباسية وحدها بل خدم عقيدته المعتزلية أيضا . لقد "فلسف الإسلام وأسلم الفلسفة " ، ورغم أنه كان معتزليا يؤرخ للاعتزال ويوضح مفاهيمه ، ويذود عنه ، فإنه لم يستطع أن يحبس نفسه ضمن إطار مبادئ الاعتزال ، بل ينطلق منها ، ويخرج عليها ، ويأتى بآراء تميزه عن شيوخ المعتزلة حول مسائل النبوة والإمامة والمعرفة والحرية (٧٠) . لقد أخذ بمبادئ الاعتزال الخمسة (التوحيد . العدل . الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ، لكنه افترق عن سائر المعتزلة بآراء خاصة انفرد بها مما جعله على رأس فرقة مميزة من فرق الاعتزال دعيت ب"الجاحظية" نسبة إلى إسمه. إلا أن الجاحظ ، ورغم كتاباته الكثيرة فى شؤون الدين ، ورغم توجيه نظراته الفلسفية توجيها دينيا ، ماحظى مرة برضى الأئمة لم يكونوا يثقون كثيرا بقوله ويخشون دوما ردات فعله وعيثه (٧١) . بل لقد رماه خصومه بالزندقة مع أنه حارب الزندقة بلا هوادة ، ولانقع فى جميع آثاره على كلمة تدل على شكه فى الله أو تعاليم الدين (٧٢) .

ومالاينبغى أن نتغافل عنه كذلك ، فى أثناء الحديث عن "الرؤية البيانية: ، ماسماه البعض ب "الحس الدينى" الذى يكاد لايغرب عن أى أثر من آثار الجاحظ (٧٣) . وهذا يعود إلى الإسلام ذاته حيث تتداخل شؤون الاجتماع والدين تداخلا يجعل الفصل بينهما مستحيلا (٧٤) . وفى الحق يصعب فصل البيئة الأدبية فى عهد الجاحظ عن البيئة الدينية السياسية ، نظرا لتشابكهما فى أكثر من مجال. فالأبحاث اللغوية التى نشطت ، عصرذاك ، كانت تفرضها مقتضيات سياسية ودينية . ولكى نواصل الحديث عن "الحس الدينى" الذى هو عنصر بارز فى الرؤية البيانية فإن الجاحظ كان من شيوخ المعتزلة وعلى رأس فرقة "الجاحظية؛ كما سلفت الإشارة إلى ذلك قبل قليل . وليس فيما هو متداول من كتبه مايمكن من استخراج مذهب الاعتزال ، لأن كتبه التي وضعها فى هذا الباب قد ضاعت مع ماضاع من مؤلفاته الكثيرة إلا أن هذا لم يمنع دارسيه من محاولة استخلاص أهم مبادئة فى الاعتزال على نحو ما فعل حسن السندوبى فى كتابه " أدب الجاحظ" وجميل جبر فى " الجاحظ فى حياته وأدبه وفكرة" ومحمد زغلول سلام فى " أثر القرآن فى تطور النقد العربى إلى آخر القرن الرابع الهجرى " ... إلخ

ويقدم صاحب الدراسة أفكارا لافتة على هذا المستوى ، إذ يرى أنه يمكن تصور رأى الجاحظ فى بيان القرآن وإعجازه بتتبع آرائه فى الكتب التى وصلت إلينا . وقد اعتمد الجاحظ – فى نظره – " الذى قاده إلى "الشك" و " السخرية " لينال من آراء معارضيه فى الرأى من التقليديين والظاهرية وأصحاب المأثور . ويعد كتاب "نظم القرآن" عمدة دراساته فى موضوع بيان القرآن ، ويتلخص منهجه فى هذا البيان فى اعتماده على القرآن فى نصه ... فلم يتبع المفسرين واللغويين والنحويين ، ولا المعتزلة أنفسهم اتباعاً حرفيا ، بل كشف لنفسه طريقا وارتضى رأيا لاءم فيه بين طبيعة الأسلوب القرآنى والبيان العربى بصفة عامة . أما دراسته لفن التعبير فى الآية – كما يواصل زغلول سلام – فلم يتجه الاتجاه اللغوى المعروف بتوجيه همه إلى غريب اللفظ فيشرح معناه ، بل توسع فأدخل فى الاعتبار المعنى العام فى الآية ، بل السورة أحيانا (٧٥) . ومن ثم كانت دراسته للصور البيانية ، فى القرآن ، صورة لبحوث المعتزلة فى المجاز والتشبيه والاستعارة . وكانت هذه نتيجة دراسات واسعة مقارنة فى القرآن والبيان العربى والكتب المقدسة وبلاغة الأمم الأخرى وكان مدار هذه البحوث مسألة التجسيم فى القرآن والتشبيه وما نشب من خلاف بينهم وبين أصحاب السنة وأهل الحديث والمشبهة (٧٦) . وخلاصة صاحب الكتاب ، فيما يخص دراسات الجاحظ فى بيان القرآن ، أن جهود هذا الأخير أثمرت فى دراسة أسلوب القرآن ثمرات طيبة ، وفتحت أبواب المعانى والمجاز بعد أن قصر اللغويون والمحدثون جهودهم على اللفظ والغريب . هذا بالإضافة إلى أنه مع الجاحظ بدأت مرحلة جديدة فى النقد إذ بدأت الاعتبارات المجازية والمعنوية وراء الألفاظ تأخذ طريقها إلى فهم النصوص إلى جانب الاعتبارات الأخرى من أثر وخبر وغريب ونحو (٧٧) . ويكون الجاحظ بالتالى أول من رد – وبأصالة – بكتاب مستقل "نظم القرآن" على مقولة النظام (إسحاق بن سيار ، ت ٢٢٤ هجرية) حين قال هذا الأخير : " إن الآية والأعجوبة فى القرآن مافيه من أخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم " (٧٨) . وقد ساعد الجاحظ على ذلك حظه الوافر من العلوم الشرعية والدينية التى جعلته يفتح باب البحث فى الإعجاز القرآنى بقوة . غير هذا لايعفى من الحديث عن جهود بلاغية أخرى فى تلك الفترة ، وخاصة جهود محمد بن قتيبة ؛ فهما أوضح والأمثلة للجميع بين القديم والحديث فى اتزان واعتدال وقصد ، وكلاهما كان له حظ كبير من العلوم الشرعية والدينية ، وكلاهما كانت له مشاركة فى الفلسفة والبلاغة والمنطق . وكان ابن قتيبة خطيب أهل السنة بينما كان الجاحظ خطيب المعتزلة (٧٩) .

وبما أن " الرؤية البيانية " ، كما يخوض فيها ادريس بلمليح ، هى ، فى العمق ، " رؤية للعالم " ضابطها " البيان " ، ، فإنه لا بأس من أن نلتفت إلى ثابت ثان يتجاوب مع ثابت " الحس الدينى " فى هذه الرؤية . ويتعلق الأمر هنا ب " مناهضة الشعوبية " التى حضرت بقوة فى " رؤية " الجاحظ ، إلا أن باحثنا لايوفيها حقها من الدراسة والتمحيص ، وهى الفكرة التى نريد شرحها من بعض الجوانب . ف " رؤية " الجاحظ لم تكن تخلو من " تحيز " فى حقل الصراع الذى ولجه . فالقول بالإعجاز فى النظم (نظم القرآن) كانت الغاية منه هى التأكيد على تميز القرآن عن كتب الحكمة الفارسية وأشباهها . فالجاحظ لم يلج حقل دراسة الإعجاز إلا بعد أن تقررت مصادره وتوزعت على الكتب المقدسة بوجه عام وتاريخ العرب والأساطير الشائعة ، وما اتصل به من علوم الهند وفارس واليونان (٨٠) .

ويوازى الإعجاز على صعيد النقد ربط الجاحظ بين الشعر والعرف والشعر والغريزة . وفى هذا الصدد فإن الدارس . كما يعلق إحسان عباس - يأسف لأن الجاحظ لم يفرد للنقد كتابا خاصا أو رسائل ، وأنه أورد ما أورده من نظرات عرضا فى تضاعيف كتبه ك " الحيوان " و " البيان والتبيين " . ويستخلص إحسان عباس أن تصور الجاحظ للشعر فى الجماعات يعتمد على ثلاثة عناصر ، هي : الغريزة (أى الطبع العام المواتى للشعر) والبلد (أى البيئة) والعرق (أى الصلة الدموية) (٨١) . وفى جميع الأحوال فإنه لم يكن خارج دائرة الدفاع عن الموروث العربى ضد الشعوبية. ويمكن التركيز هنا على موقفه من المثقفين فى عصره حين أخذ عليهم انصرافهم إلى شؤون اللغة فحشوا أدمغتهم قواعد وجوازات صرفية ونحوية حتى لم يعد مجال للعناية بالقضايا المفيدة ... إلا أنه أغضى على الانصراف إلى جمع الشعر القديم لأن ضرورة الرد على الشعوبية اقتضت هذا العمل ، ولم يتوان هو نفسه عن القيام بهذه المهمة فى كتابه " البيان والتبيين " (٨٢) . فهذه هى الميزة الأولى التى خص بها العرب وهى ميزة الفصاحة ، أما الميزة الثانية فهى ميزة الكرم . وبما أنه بالأضداد تتمايز الأشياء ،

أو أن : الضد يظهر حسن الضد " كما قال الشاعر ، فقد انتهى الجاحظ إلى عالم "البخل" ، أو " حقارة البخلاء " ، فى كتابة "البخلاء" الذى ألفه فى آخر عمره ويعد أحد أهم الكتب فى الثقافة العربية الكلاسيكية . وأكثر البخلاء هم من غير العرب ، والغاية من ذلك هي أن يعظم من شأن هؤلاء عن طريق المقارنة بينهما . أجل هناك من رأى أن الجاحظ فى " البخلاء " ، سخر من نفسه ومن أصحابه ومن الناس جميعا . إلا أن ما يهمنا هنا ، ضمن " رؤيته " ، حملته على الشعوبية التى جعلته يمتدح جود العرب ويظهر بخل الموالى . إن الجاحظ لايصور بخلاءه فى المطلق . بل إن أوضاع معينة تكشف عن بواطنهم (٨٣) . ومن هنا فإن كتاب " البخلاء " ، وعلاوة على كون أنه يمثل نوعا جديدا فى الأدب العربى ، لايمكن أن ينحصر فى تصوير أخلاق الناس والمجتمع الإسلامى فى حياته العادية فحسب ، وكما أن عالم البخلاء لايتصل بمجرد "فلسفة اجتماعية" للجاحظ مفادها أن الواقع الاجتماعى عنصر هام فى التطور الإنسانى (٨٤) . إن الجاحظ – هنا – ينصب نفسه – كما يقول شارل بلات وهو صاحب الملاحظة السابقة . للدفاع عن العرب واجدا فيهم فضيلتين أساسيتين ، هما : الفصاحة التى أطراها فى كتاب " البيان والتبيين " ، والكرم الذى أطراه فى كتاب " البخلاء " (٨٥) .

وفى السياق نفسه لابد من الإشارة إلى حملته على الكتاب ومقارنتهم بالكلاب . ولا تنفصل العداوة للكتاب عن الصراع العربى الفارسى الذى دخله الجاحظ متحزبا لقومه . ومن مظاهر وأدلة تركيزه على محاربة نفوذ الفرس رسالته فى " مناقب الترك وعامة جندالخلافة " التى رفعها إلى الفتح بن خاقان أحد رجال الأتراك فى عهد المعتصم فى إثر مجيء الأتراك إلى بغداد ولمناسبة دخولهم فى جيش الخليفة وتجنيدهم بجانب العناصر الأخرى من العرب والفرس (٨٦) . وكما أنه وضع " كتاب الزرع والنخيل والزيتون والأعناب " ورفعه إلى إبراهيم بن العباس الصولى من أسياده من الأتراك (٨٧) . إجمالا إن الجاحظ لم يكتف بتأليف رسالته المستقلة عن الأتراك بل حدث عنهم فى المواضع المختلفة من مؤلفاته مثل كتابه " الحيوان " و " البيان والتبيين " و " الرد على النصارى " و " التاج فى أخلاق الملوك " وما إلى ذلك من مؤلفاته (٨٨) .

وهذا الموضوع يعالجه بتفصيل زكريا كتابجى فى كتابه " الترك فى مؤلفات الجاحظ " (١٩٧٢) رغم غلبة المنظور التاريخى على المنظور الأدبى فى هذا الكتاب .

وتعد السخرية مكونا أساسيا عند الجاحظ ، فهى تتغلغل فى عوالم الكتابة عنده ، ويمكن أن ننظر إليها " نظرة نسقية " تقودنا إلى أن نربطها ب " النزعة الفنية " عند المعتزلة وخاصة نثرهم الذى كان صورة صادقة للأحداث التي عاشوها باعتبارها مدرسة فكرية لها آراء ومبادئ تدافع عنها وتناضل من أجلها (٨٩) . إن شعرهم لم يكن بالمثابة التى كان عليها نثرهم من حيث تمثيله لخصائص ثقافتهم وتحمله لتأثيرات مذهبهم، فتكوين المعتزلة من الناحية الثقافية كان يهيؤهم لمجال النثر أكثر مما يهيؤهم لمجال الشعر (٩٠) . وفى ضوء هذا التصور يمكن أن نفهم السخرية أو " عنصر الفكاهة " كما يسميها عبد الحكيم بلبع فى دراسته " أدب المعتزلة " (١٩٦٩) ، حيث يتصور أن هذا العنصر يقوم على أسس فكرية ونفسية لا على أحقاد وعداوات فردية مثلما يشكل تيار مثله النظام وثمامة بن أشرس والجاحظ ... إلخ (٩١) . ويعكس موقف هؤلاء من العوام والسذج والمصابين بأى نوع من أنواع الإنحراف الخلقى أو الإجتماعى والنفسى كالبخلاء والنوكى والحمقى والموسوسين ومن شاكلهم من الشواذ (٩٢) ، غير أنه تهكم مشوب بروح العطف والشفقة (٩٣)- ، ولذلك فإن سخرية الجاحظ لم تكن تخرج عن دائرة هذا النسق ، إلا أنها كانت تنفرد بطابع مميز . فسخريته تخدم الشك ، وتستند إلى " العقل الهادى " أو " هدأة العقل النقدى " . وهى تسعى إلى " تعليم " العقل كذلك ، أخذا بعبارة ابن العميد التى تقول " كتب الجاحظ تعلم العقل أولا " ، وأخذا بعنوان كتاب شفيق جبرى " الجاحظ معلم العقل والأدب " (١٩٤٨) . العقل الذى قدره الجاحظ كثيرا واعتد به ، بل وعده فى إحدى رسائله (رسالة " المعاد والمعاش ") وكيل الله (٩٤) .

وكما تقودنا السخرية إلى الحديث عن الكتابة التى استوعبتها خصوصا وأن قراءة إدريس بلمليح تعاملت مع الجاحظ باعتباره مفكرا مما فوت عليه أن يلتفت إلى " الاختيارات المعرفية " للجاحظ الأديب البارع والكاتب الموهوب . وفى هذا النطاق

يمكن أن نهتدى إلى النثر الذى عمل على إرساء قواعده سواء بشكل " تطبيقى " من خلال " نوادره " أو من خلال " تنظيره " فى كتابة " البيان والتبيين " على الرغم من تصور البعض أن التأملات الواردة فى هذا الكتاب غير قادرة على تأسيس نظام متلاحم إضافة إلى أنه يتضمن مزجا اعتباطيا بين الشعر والنثر كما سلفت الإشارة إلى ذلك مع أمجد الطرابلسى . لقد مكن الجاحظ ل " وحدة التراث النثرى " العربى بكتابه المشار إليه قبل قليل . وتبعه فى نفس الغرض والغاية المبرد فى كتابة " الكامل " وابن قتيبه فى كتابه " أدب الكاتب " وأبو على القالى فى كتابة " الأمالى " (٩٥) . فالعملية يمكن أن ترد إلى التحول الجديد الذى حصل فى مجال التراتبية فى الأنواع الأدبية ، مما أفضى إلى أعطاء مكانة جديدة للنثر غدا بموجبها قادرا على التفاعل مع المشكلات الاجتماعية الجديدة . ويتصور جمال الدين بنشيخ : " أن وظيفة الشعر نفسها قد تغيرت . والجاحظ يعبر عن هذا جيدا ، وذلك عند مقارنته بين مهام الخطيب ومهام الشاعر . لقد خسر الشاعر الأولوية التى كان يتمتع بها بمجرد الكف عن تمجيد القبيلة والدفاع عن شرفها وعن الحفاظ على تاريخها ، موجها اهتمامه من الآن نحو مصلحته الشخصية " (٩٦) . صحيح أن الجاحظ . فى ضوء هذا الفهم – يستند إلى "تقويم سياسى " تغدو بموجبه " الدعاية " المستخدمة لمصلحة معينة غير مقتصرة على الشعر المطرب وحده (٩٧) ، غير أنه لاينبغى أن نتقوقع فى تأويل إيديولوجى صرف لمكانة النثر الصاعدة وقتذاك ، بل يستحسن أن ننظر أيضا فى " الدفق" المتضمن فى النثر ومدى قدرة هذا الأخير على تصوير الفضاء المتموج للمدينة . وفى هذا الصدد يتحدث محمد طه الحاجرى (أو الزاهد الجاحظى كما ينعته محي الدين اللاذقانى) – فى تقديم إحدى رسائل الجاحظ – إلى التطور الذى أتيح للنثر العربى علي يد الجاحظ فى القرن الثالث الهجرى ، إذ اقتحم على الشعر أبوابه وشاركه فى ميادينه ، وجعله ينافسه على منافسة قوية رائعة (٩٨) . إضافة إلى أنه استطاع أن ينقل موضوعات الشعر إلي النثر ، وأن يفتح لهذه الموضوعات أفقا أرحب ، وعبارة أسمح ، وتجاوبا مع النفس العربية الجديدة ، وبذلك كان الجاحظ يمثل تطور العقل العربى الذى لم تعد تكفيه وتقنع رغباته الواسعة تلك المعانى المقصورة والصور المذكورة والعبادات المقتضبة الموجزة (٩٩) .

ويمكن أن نخلص الآن إلى تأصيل الكتابة عند الجاحظ التى كان يوازيها تأصيل القراءة ، من هنا كان " بيانه الجديد " كما ينعته مصطفى ناصف فى كتابه " محاورات مع النثر العربى " الذى سلفت الإشارة إليه . ومن هنا كان الخروج من ثقافة الشعر إلى ثقافة الكتابة كذلك ، وهو خروج من دائرة التعظيم إلى دائرة الملاحظة [١٠٠] . والبيان الجديد يقرأ أكثر مما يسمع يبحث عن الصداقة لا عن التعليم الخشن [١٠١] . وصداقة القارئ لم تكن واضحة فى البيان المأثور الذى لا قارئ فيه ، وإنما السامع أولى بالرعاية من القارئ [١٠٢] . لقد أراد أن يهذب البيان فلا يصوت ولا يصيح ولا يصرخ ولا يزأر [١٠٣] . تلك إذن هى " ثقافة الكتابة الحديثة " التى سعا إليها الجاحظ ، وكانت مهمة هذه الكتابة هى تصوير نشاط المدينة المضطرب المائج الجذاب، هذا العالم المتغير [١٠٤] . مثلما كانت هذه الكتابة تستند إلي السرد الذى أتقنه الجاحظ وأحبه وحماه من المزالق وأبعده عن اللهث وراء الرنين والكلمة والإقناع والاستحواذ . كان من الممكن أن يعنى صاحب " الرؤية البيانية عند الجاحظ " بهذا القارئ الذى اعتنى به الجاحظ وكان يفكر فيه أثناء الكتابة ، لكن شيئا من هذا لم يتحقق . ويمكن أن نرد ذلك إلي المنظور اللسانى والسميائى الذى استند إليه باحثنا فى تدبر دلالات الجهد البلاغى عند الجاحظ ، إضافة إلى تغليب الجانب الفكرى للجاحظ ضمن " رؤيته البيانية " . أجل إن السميائيات أولت بدورها أهمية للقارئ ، لكن من أجل وضع نظرية النص وليس للقارئ . ومعنى ذلك أن القارئ ونشاطه خاضعان للنص ، ولا يمثلان من ثم إلا مرحلة لتحيين الإمكانات المنكتبة التى يتم استجلاؤها بواسطة التحليل ، وهو ما يعبر عنه ب " شعريات القراءة " [١٠٥] .

حتى الآن تكون قد اتضحت لنا أبعاد الموضوعية فى قراءة إدريس بلمليح لتراث الجاحظ ، وقد سعينا إلى أن نضيف إليها بعض الآراء والأفكار من أجل إثرائها . وهى الموضوعية التى تحققت انطلاقا من التركيز على مصطلح " الرؤية البيانية " داخل هذا التراث الغنى وبالاستناد إلى عدة منهجية واضحة ومعلنة تتمثل فى بعض مفاهيم

البنيوية التكوينية والسميائيات المعاصرة . وقد يتساءل القارئ لهذه الدراسة حول الجدوى من الجمع بين هذين الفرعين المعرفيين المتباعدين ومدى أهمية الجمع بينهما على مستوى دراسة خطاب الجاحظ . وفي هذا الصدد لايرى البعض أى نوع من التنافر بين هذين الفرعين . إذ يمثل القسم الأول الإطار النظرى العام فيما يقوم القسم الثانى مقام التطبيق العملى الذى يزكى المقولات النظرية الواردة فى القسم الأول (١٠٦). وكأن الأمر يتعلق بنوع من الانتقال من العام إلى الخاص . يظهر أنه ثمة تباعد بين هذين الفرعين المعرفيين ، ثم إن ما فرضه هو " الاختيار المنهجى " لصاحب الدراسة . لقد استشعر أكثر من مرة مدى صعوبة تطبيق مفاهيم البنيوية التكوينية فى دراسته ، ولذلك تعامل معها بنوع من " المرونة " جعلته يستعين بالسميائيات ل " تسييج " (إذا جازت هذه العبارة) "المستوى اللغوى" ضمن رؤية الجاحظ للعالم .

ومن هذه الناحية يبدو إدريس بلمليح موفقا باختياره للجاحظ لأنه أحد الأعلام البارزة فى تراثنا أو ثقافتنا العربية الكلاسيكية ، تلك الأعلام التى تسعف على الحديث عن رؤية معينة على غرار ابن حزم وابن رشد وابن خلدون ... إلخ ، غير أن المأخذ الذى اتضح لنا ، على قراءته " الرؤية البيانية " ، هى أنه لم يركز على " إضافة " الجاحظ وجدته داخل دائرة انتمائه الإعتزالى ، وهو ما حاولنا أن نقوم بجانب منه ، ويمكن أن نرد ذلك إلى طبيعة اختيار الباحث المنهجى إذ يقول فى هذا الصدد : " لا شك أن محاولة رد حركة فكرية ذات اتجاهات متعددة ، ومبادئ متنوعة ، إلى فرد من الأفراد ، تبدو محاولة تعسفية إلى حد كبير ، لأن تاريخ الفكر الإنسانى يعلمنا أن الحركة الفلسفية أو الثقافية أو الأدبية ، إنما منشؤها فئة اجتماعية ، للفرد مكانته بينها ، لكنها تبقى بالرغم من ذلك جماعة ، تؤمن بهذا الاتجاه أو ذلك فى مرحلة زمنية معينة ، فيؤسسه بعض أفرادها ، ويطوره أو يغنيه أو يدافع عنه أفراد آخرون عبر الزمن " (١٠٧) . وعلى هذا الهامش فإنه من بين الانتقادات التى وجهت إلى البنيوية التكوينية عدم تركيزها على الجهود الفردية ، وفى مقابل ذلك التركيز على ما يبدو جوانب موضوعية فى تحليل الظواهر الأدبية والفكرية ، فهى تلغى أو تكاد تتجاهل الجهود الفردية ودور الأصالة والعبقرية الذاتية فى صياغة رؤية الفنان أو المفكر

أو العالم (١٠٨) . وهذا ما جعل عبد الله راجع - مثالا - يستعين بعلم النفس كما طبقة شارل موران والبحوث الأسلوبية على الرغم من تبنيه البنيوية التكوينية إطارا عاما لتحليل " بنية الشهادة والاستشهاد " فى الشعر المغربى المعاصر خلال فترة السبعينيات فى الواقع لايمكن تجاهل جانب الفرد أو العبقرية عند الجاحظ فى صياغة رؤيته للعالم . إن شارل بيلات مثلا - بدوره يؤكد - فى كتابه السابق - على " الذكاء الحاد الفريد من نوعه عند الجاحظ وميله الوراثى للتفكير العقلى " مع أنه سعى إلى تحليل وتأكيد تأثير البصرة فى فكر الجاحظ ، وأن عقل الجاحظ صيغ "لاشعوريا" (والتعبير له) انطلاقا من هذا التأثير (١٠٩) . وهو الذكاء الذى اعتنى به طه الحاجرى حين تصور أن حياة الجاحظ سارت على ما يرام حين توارى القبيح خلف الذكى . ولا نود هنا أن نستعيد النقاش الطويل حول حلقة الجاحظ ومدى تأثيرها فى إبداعه وسخريته .

إجمالا إن المنهج هو الغالب فى قراءة إدريس بلمليح ؛ وهذه الغلبة للمنهج والمصطلحات تميز باقى أعماله النقدية ، وتدخل فى إطار ما يسميه ب "البحث العلمى" (١١٠) ، من هنا كان حرصه على تقديم المنهج وتحديد مصطلحاته والتدقيق فيها . وفى ضوء هذه الغلبة يمكن أن نسأل حول الموضوعية القائمة على العلاقة المخصوصة التى تصل ما بين القارئ والمقروء دون إسقاط أى طرف عل آخر : القارئ على المقروء أو العكس . وتبقى هذه القراءة . وهى تقوم على تلك العلاقة . بعيدة عن "الحياد الموهوم " أو "الانفصال بين الذات والموضوع" ، لكن شريطة أن يوازى فيها الحضور النصى للمقروء الحضور المتناص للقارئ (١١١) ، لأن التراث لا يقرأ نفسه بنفسه أو بأدواته المعرفية كما حاولنا تأكيد ذلك منذ مقدمة البحث . ونستنتج أن عدم حياد القراءة لاينتافى وقيام قراءة موضوعية ، ومن ثم فقراءة صاحب "الرؤية البيانية عند الجاحظ " تخلو من "الموقف الشخصى" على نحو ما جاء فى دراسة "ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب" لمحمد بنيس (١٩٧٩) التى حاول فيها تطبيق البنيوية التكوينية أو من "الأدلجة" علي نحو ما حصل فى دراسة " محمد منذور وتنظير النقد العربى " لمحمد برادة (١٩٧٩) التى حاول فيها الإفادة من البنيوية التكوينية .

ونرد هذه الموضوعية لقراءة إدريس بلمليح إلي "المنهجية" التى حاول من خلالها "الابتعاد" عن القراءة الكلاسيكية التى ظلت مهيمنة منذ ثلاثينيات القرن العشرين ، غير أن هذا . وحرصا منا على فهم أوسع للموضوعية ذاتها ، لاينفى إمكانية تأكيد تثمين قراءات من هذا النوع الثانى لتراث الجاحظ على نحو ما فعل طه الحاجرى (١٩٦٣) وشارل بيلات (١٩٥٣) وسواهما . وغاية القول هنا أن الموضوعية . ورغم أنها تناقض الإسقاط – تبقى قرينة "النسبية" . وهذا ما تطرحه الهرمينوطيقا ذاتها إذ أننا نظل مدعوين – كما قلنا مع بول ريكور فى الفصل السابق – إلى البحث عن الأدلة الأكثر قوة لتغيير التأويل . والتأويل هنا بمعناه الفلسفى الأعمق ، أى التأويل المتحقق من داخل النص ذاته الذى هو فضاء لمتغيرات تنطوى بدورها على التزامات تنفي إمكانية الحديث عن تأويل واحد ووحيد للنص وتأويل غير متناه فى ذات الوقت . فالتراث هنا لايستنفد . وهو أشبه ما يكون بالبحر الذى لا تكف أمواجه عن التدفق .

ويقودنا ما سبق إلى "التاريخية" ، ثم إن الموضوعية والنسبية وجهان لها. ولا نقصد هنا إلى التاريخية من ناحية التمييز بين تاريخية المقروء وتاريخية القارئ أو بين حضورين للتراث : حضور هناك ضمن علاقات تاريخية محددة وشروط إنتاج معرفة متعينة ، وحضور هنا ضمن علاقات محددة لإنتاج المعرفة وشروط متعينة تحدد طبيعة حياتنا وتوجهاتنا وصراعاتنا وعلاقاتنا بما ندرك ونقرأ (١١٢) . فالمقصود هنا بالتاريخية ذلك السند اللازم للحظة المعرفية التى هى لحظة التوسط فى حدث القراءة . من الجلى إذن أن الأمر يتعلق هنا ب " تاريخية التلقى " ، وهى التاريخية التى يتم التمييز داخلها بين : تاريخية الوجود الإنسانى على نحو ما نجد عند هانس جورج غادامير ومارتن هايدجر ، وهي تاريخية زمانية طالما أنها تعنى تراكما لخبرة الوجود فى الزمن . وتاريخية أخرى مشروطة بالوجود المادى لجماعة إنسانية فى ظروف اقتصادية واجتماعية محددة (١١٣) . والغاية من هذا التمييز أن نخلص إلى أن قراءة إدريس بلمليح لا تعكس أى نوع من التلقى الأول أو بلغة أخرى أى نوع من "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" بسبب صورة " الباحث العلمى المدقق" الذى سعى إلى دراسة خطاب الجاحظ من خلال ما يسميه ب "القراءة التفاعلية" التى تتفاعل –

عبر مفاهيم – مع نصوص إبداعية من أجل الكشف عن طاقتها الجمالية وأنظمتها الدلالية (١١٤) . وحتى نبقى فى نطاق دراسة "الرؤية البيانية عند الجاحظ" . ومن ناحية تلقى النص الجاحظى – فإن قراءة إدريس بلمليح لم تخرج عن الأطر المعرفية للتلقى وعن السياق الثقافى والتاريخى لتلك الفترة (النصف الثانى من السبعينيات والنصف الأول من الثمانينات) حيث كانت البنيوية التكوينية بمثابة "العرف النقدى" و "التيار الغالب" ، والشيء ذاته يقال عن السميائيات التي كانت قد أخذت تبحث عن موقع لها داخل الخطاب النقدى المغربى مع محاولات مثل "نظرية الدلالة" لأحمد المتوكل (بالفرنسية ١٩٨٠) و "فى سمياء الشعر القديم" لمحمد مفتاح (١٩٨٢) .

وفى إطار الحديث عن الدراسات الجاحظية بالمغرب فإنه لايمكن أن نتغافل عن عبد الفتاح كيليطو الذى خصص حيزا مهما من قراءته للنص الجاحظى ، لكن قبل ذلك يحسن بنا أن نتوقف عند قراءة أخرى جاءت فى كتابة "بلاغة النادرة" لمحمد مشبال (١٩٩٨) وقد كرسها صاحبها لدراسة الحكى عند الجاحظ أو "الأديب البارع" كما ينعته . ولا تخلو هذه القراءة من أهمية جلية طالما أنها حاولت "الانصات" إلي نصوص الجاحظ ، مثلما حاولت الإستناد إلى خلفية ترمى – علي حد تعبير صاحبها – إلى "الوعى بخصوصية التفكير الجمالى الأدبى العربى الموروث" (١١٥) وتوسل صاحب "بلاغة النادرة" ب "أدوات تحليلية" نجد فى طليعتها "الصورة" و "السمة" ، وهما مفهومان بارزان فى كتاب باحثنا السابق "مقولات بلاغية" (١٩٩٤) . وفى هذا المنظور يبحث فى "بلاغة النادرة" فى خطاب الجاحظ متعدد الأبعاد والأنواع ، ويتصور أن النادرة هى الإطار الموحد أو التسمية الأكثر شيوعا والأقوى تمثيلا لهوية حكايات الجاحظ بتنويعاتها وتسمياتها التى أطلقها الجاحظ نفسه على حكيه (١١٦) . ولا تنصرف البلاغة هنا إلى معناها الكلاسيكى الجزئى ، وفى ضوء الكتاب يستخلص أنها تفيد فناء السرد (بدلا من هيكل الشعر) والعرى (بدلا من البديع) والفكاهة والسخرية والملاحظة . وعلى ذكر الملاحظة فإن الملاحظة التى قد تفرض نفسها هنا هى أن الجاحظ لم يكن يفكر ب "الصور" و "السمات" فحسب ، إنما كان يفكر في التاريخ أيضاً أو أن التاريخ كان يسند هذه الصور والسمات . أجل إنه لاينبغى إغراق

النصوص (نصوصنا) التـراثية فى التاريخ كـما قال الناقد المصرى مصطفى ناصف – وهو يدافع عن التأويل – فى مقدمة كتابه " محاورات مع النثر العربى" (١٩٩٨) الذى كرس ثلاثة فصول منه للجاحظ . غير أن هذا لايعفى من أهمية الاستئناس بهذا التاريخ فى أثناء تتبع صور الحكى وسماته عند الجاحظ ، لأن حكيه كان محكوما ب " نسق ثقافى " أو " رؤية ثقافية عميقة " كما حاولنا أن نوضح ذلك من قبل .

وفيما يتعلق بعبد الفتاح كيليطو فإن خطاب الجاحظ يبدو منسجما مع أفقه القرائى . وقبل الحديث عن قراءة هذا الأخير للجاحظ ، أو " الناثر العربى العظيم " كما ينعته ، لا بأس من التأكيد على أهمية البحث التراثى فى قراءته إن لم نقل إن قراءته متمحورة حول التراث . واللافت للنظر هنا تأكيده على أهمية النثر الذى كثيرا ما استبعد عن مجال الدراسات التراثية ، يقول عبد الفتاح كيليطو فى مقدمة كتابه " الحكاية والتأويل " (١٩٨٨) : " عندما نقارن بين ما ألف حول السرد وما ألف حول الشعر ، فإنه لايسعنا إلا أن نسجل الضيم الذى لحق بالسرد (١١٧) . وفى السياق نفسه فهو لايوافق على ما يعتبر بمثابة " حواجز موضوعية ؛ تفصل ما بين الأنواع (النثرية والشعرية) ، إنه يفترض " وحدة الثقافة العربية الكلاسيكية " التى بموجبها لا تغدو هناك أيضًا أنواع رفيعة الشأن أو ساقطة واقعية أو أسطورية (١١٨) . ولقد استبعد عن مجال الدرس التراثى كثير من النوادر والتراجم والسير وكتب الأخبار وأشعار الحمقى والمجانين والسرود الشعبية ... ومصدر ذلك هو " النظرة المؤسسية " التى لا تخلو من نظرة هيراركية للأنواع الأدبية . إن نصا مثل " ألف ليلة وليلة " لم يلتفت إليه فى بادئ الأمر إلا المستشرقون مع أنه كما يقول عبد الفتاح كيليطو "المؤلف الذى تمكن من اجتياز حدود العالم العربى واكتساب قيمة عالمية [...] سوء تفاهم خطير : العرب لم يروا أبدا فى ألف ليلة وليلة خلاصة أدبهم ، ويحنقهم السهر الذى تمارسه على القراء الغربيين " (١١٩) .

ويأخذ الجاحظ مكانة بارزة فى قراءة كيليطو ، بل وفهما مغايرا للفهم الذى لاحظناه سابقا . ولقد أفرد له حيزا كبير فى "الكتابة والتناسخ" (١٩٨٥) الذى خصه لمفهوم "المؤلف" في الثقافة العربية الكلاسيكية . وينطلق فيه من تصور مفاده أن الثقافة العربية الكلاسيكية لاتقبل سرد المحاكاه حيث يختفى المؤلف لينسج المجال ويترك الكلام لكائنات خيالية (١٢٠) . وينصرف فى قراءته للجاحظ إلى ما يبدو خارج "النظرة" التى وجهت أغلب القراءات التى عنيت بخطاب "الناثر العربى العظيم" . فهو يبحث فى الهوامش ، ولذلك يقف أول ما يقف عند البيتين الشعريين اللذين وصف فيهما أحد النظامين الجاحظ بقوله (وقد أثبتناهما من قبل) :

لو يمسخ الخنزير مسخا ثانيا	ما كان إلا دون قبح الجاحظ
رجل ينوب عن الجحيم بوجهه	وهو القذى فى كل طرف لاحظ

ومن ثم يتوغل فى تأويل صلة الجاحظ بواحد من فصيلة الخنازير ، مما يقوده أيضا إلى الحديث عن "قبح الجاحظ" الذى هو "قبح الشيطان" . وفى هذا الصدد يأتى على ذكر القصة الشهيرة لتلك المرأة التى أرادت أن تنحت صورة الشيطان على حليها، مما جعلها تأتى بالجاحظ بعد أن تعذر على الصائغ أن يجد نموذجا يقلده . ويعالج مسألة "التزييف" الذى إذا كان ينتقص من قيمته كرواية فإنه يعلى من شأنه ككاتب . كما يعالج موضوعا آخر يتصل بالهامش دائما . ويتعلق ب "الطرس الشفاف" أو "مسألة المادة" التى يكتب عليها ؛ ويتصور – مع الجاحظ – أن الورق ينقص من قيمة النصوص الرفيعة . أما الجلد فيضفى قيمة على نصوص لو اعتبرت فى ذاتها لما كانت لها قيمة كبرى . ويواصل صاحب "الأدب والغرابة" أنه أميل إلى الاعتقاد أن عينى الجاحظ جحظتا من شدة تأمله لعجائب المخلوقات وتحديقه فى الحيوان ، وليس من شدة قراءته كما عودتنا على ذلك "القراءة النمطية " .

وكما يخصص عبد الفتاح كيليطو حيزا من كتابه "لسان آدم" للجاحظ ، ويتطرق إليه فى نطاق ما يسميه ب "الكتاب ونقيضه" . وللإشارة فهو يعرض لموضوع شديد التعقيد ، فيرى أن ما يهمه – بلغته – هو عرض خطوط مظهره الأدبى على تخوم فقه

اللغة والتاريخ والفلسفة وعلم الكلام ، وهذه العلوم أكثر تأهيلا لمناقشة وإدراك ما يسميه "منطوياته (أى "لسان آدم" المتعددة " [١٢١] . ويضيف أن السؤال "لسان آدم" كان مهما عند القدماء ، عكس اليوم الذى لم يحصل فيه الاهتمام بالسؤال . واللسان هنا يعادل الحياة والبقاء . ويعالج ضمن هذا اللسان مسألة الكتاب ، مثلما يعالج الكتابة التى هى روح الكتاب [١٢٢] . ومن الجلى أن يتوقف عند الموضوع الذى يتطرق فيه الجاحظ إلى الحديث عن اللسان . ويقوده الموضوع إلى التوقف عند إطراء الجاحظ المتحمس للكتب . ويفصل القول فى الميزة التى يلصقها الجاحظ بالكتب ، وهى ميزة الصداقة . فالكتب أوثق الأصدقاء وأوفاهم ولا ينتظر منهم إلا الخير . ويعلق عبد الفتاح كيليطو أن الجاحظ لما كتب هذا كان أبعد ما يكون عن الظن بالحيلة التى ستلعبها معه. ويواصل باحثنا - بطريقته المعهودة فى التأويل - حديثه عن هذه الكتب متسائلا عما إذا كانت تلك الكتب هى كتبه ، العديدة والضخمة ، التى كتبها (وقد قلنا سابقا أنها بلغت ٣٦٠ كتابا) . ويضيف أن مؤلفات الجاحظ محيرة لأنها أساسا متناقضة ، ويسمى هذا التناقض ب "بويطيقا التناقض" (أو الأزدواج) . ويواصل أن هذه الأزدواجية تجسدت حتى فى جسد الجاحظ إذ أصيب فى أواخر حياته بالشلل النصفى (الفالج) وصار نصف كامل جسده فاقدا للإحساس .

من الجلى إذن أننا إزاء قراءة مغايرة . قراءة قائمة على التأويل الذى يفصح بدوره عن نوع من " التــــذاوت" (Intersubjectivité) على نحو ما تنص عليه الهرمينوطيقا الفينومينولوجية ، ليس ثمة "مسافة" بين القارئ والمقروء أو سعى نحو إنتاج "وعى علمى مدقق" بالنص الجاحظى . ولعل هذا ما يعطى انطباعا بالقراءة التى هى فى شكل "تأويلات شخصية ، خاصة " كما قال محمد عزيز الحبابى معلقا على عبد الفتاح كيليطو على هامش عرضه لموضوع "مسألة القراءة " فى ندوة " المنهجية فى الآداب والعلوم الإنسانية" التى نظمتها كلية الآداب بالرباط (١٩٨٦) [١٢٣] . وباحثنا نفسه يقول . بطريقته التى لاتخلو من مكر بمعناه الأعمق - أنه بصدد " مسألة المنهجية" - فيما يخص الأدب - ليس له تصور واضح وثابت ولا يخفى أنه - فى أثناء القراءة - "يبحث عن نفسه" [١٢٤] . ويظهر لنا أن الأمر لايتعلق هنا بأى نوع من "إقحام الذات" ، وإنما بنوع من "التدخل " الذى تنص عليه التفكيكية ؛ أو أن الأمر يؤكد سؤال

جاك دريدا : "كيف يمكن أن نتشكل بناء على ما نفكك ؟ " [١٢٥] . وليس من شك فى ضرورة نص "قوى " مواز يسعف على هذا " التشكل" ، ولا يحيد النص الجاحظى عن هذا العرف التفكيكى .

ومن المفيد هنا أن نقول أن التأويل لايكشف أسرار النص فقط ، بل انشغالات المؤول أيضا . إلا أن ما يهمنا هنا أكثر – وهى فكرة قد لاتغيب عن كيليطو نفسه – أن المحلل لايؤول النص ، بل النص هو الذى يؤول المحلل . والنص هنا كذلك قرين صيغة القراءة التى "نحيا بها" ، وذلك عن طريق "الصور الحميمة" التى يثيرها فى القارئ [١٢٦] . ومن هذه الناحية يتيح النص الجاحظى إمكانات كبيرة لهذا النوع من التأويل، بل إن باحثنا رسم صورة للجاحظ جعلت بعض القراء الفرنسيين – كما يقول فى مقدمة كتابه " أبو العلاء المعرى " (٢٠٠٠) وبعض حواراته – يشككون فى شخصية الجاحظ (هل فعلا عاش الجاحظ أم هو ابتكار كيليطو ونسيج خياله) . ثمة إذن فى قراءته للجاحظ "نسبية التأويل" و "صداقة التأويل" أو "تواطؤه" ، وثمة "لذة الكلاسيكى " وأسلوب السخرية الذى يندغم فى القراءة / الكتابة وهى تنتج وعيها بموضوعها .

إجمالا إن المكون التراثى مركزى فى قراءة صاحب "لسان آدم" . ولا يبدو الجاحظ فى هذه القراءة ذلك "البلاغى العربى الكبير" و "المعتزلى الفذ" أو "المنظر للبيان" أو " المشغول بقوانين تفسير الخطاب" ولا حتى ذلك " الناقد المحدث" كما تقول بعض القراءات الأخيرة . فقراءة باحثنا لاتنصرف إلى "المضامين القومية" أو "القضايا العقدية" . إلا أنه لاينبغى تلخيصها فى كون أنها مجرد "مستودع للمتعة" أو ما شابه ذلك ؛ فهى قراءة "متفطنة" وتمس التراث فى أكثر من ثابت من ثوابته وعلى رأسها ثابت اللغة ذاتها والتاريخ والثقافة ، وهذه الثوابت أوثق صلة بالتأويل كما تنص على ذلك الدراسات الهرمينوطيقية [١٢٧] .

وفى وقتنا الحاضر فإن تلقى النص الجاحظى يختلف بالضرورة عن التلقى السابق خصوصا مع "النقد الثقافى" الذى راح يبحث عن موقع له فى خريطة النقد العربى عامة . وهذا ما حاول القيام به عبد الله الغذامى فى دراسته "النقد الثقافى –

قراءة فى الأنساق الثقافية العربية " (٢٠٠٠) . وتنطوى هذه الدراسة على قراءة مغايرة بالنظر إلى المستندات المنهجية والخلفيات الإيدلوجية التى هيمنت داخل الخطاب النقدى العربى المعاصر . وسيكون من الصعب أن نستقر على أن الغذامى طبق "النقد الثقافى"، بمرتكزاته المنهجية والتصويرية ، لأنه لم يتمكن – فى نظرنا – من التخلص من التفكيكية (أو التشريحية كما يترجمها) التى هيمنت داخل قراءاته السابقة . ولذلك فهو يلتقى مع عبد الفتاح كيليطو فى بعض المواضع المتعلقة بقراءة النص الجاحظى الذى يحظى بمكانة مهمة فى "النقد الثقافى" . وإذا كان صاحب "لسان آدم" يركز على شخص الجاحظ (أو الجاحظ المؤلف) ، وما نسج حوله ، فى أحيان كثيرة ، فإن صاحب الكتاب الأخير يركز على النص الجاحظى ذاته . من هنا يهتدى إلى مسألة الاستطراد التى يعتبرها لافتة فى خطاب الجاحظ . ويقع الاستطراد – فى تصوره – فى قلب العلاقة – التي تصل ما بين المتن الذى جرى تشكله وفرزه والهامش الذى لا بد من أن يتشكل ويجرى فرزه أيضا . ولهذا فإن الاستطراد يعكس الخروج على المتن ، مثلما يعكس نهج المخاتلة والمراوغة من أجل التحايل على الخطاب الرسمى . وكما أنه قيمة ثقافية معارضة تتوسل بالسخرية وباللاجدية لكى تمرر معارضتها للنسق المهيمن ، وتحتل السخرية واجهة الخطاب وكأنما هى غايته وجوهره . وهنا يجرى تهميش الجذر الذى يقوم عليه المتن (١٢٨) . وفى ضوء هذا الاستطراد يركز ناقدنا أيضا على "الاهتمام الخاص" للجاحظ بالمهمش والمنسى حيث اهتمامه بالسودان والبرصان والنساء والجوارى ... وحيث استضافته للأعراب والشعبيين والصعاليك والظرفاء ووضعهم بجانب البلغاء والوجهاء من أجل أن يتكلموا بلغتهم وحكاياتهم وهواجسهم ... إلخ .

هكذا تكون الغلبة للحكاية على البلاغة وللهامش على المتن ، ولا يتحقق ذلك إلا بالاستطراد الممتع المقابل للمتن الممل (١٢٩) . ورغم أهمية قراءة الغذامى فإنها تظل موغلة فى "التأويل المفرط" (Surintérprétation) ، إضافة إلى أنها لم تلامس موضوع

"المثقف" وأدائه فى خطاب الجاحظ بحكم عدم تركيزها على "النسق السياسى" الذى هو جزء من "النسق الثقافى" العام الذى وجه المرحلة التى عاش فيها الجاحظ . إن الجاحظ – المثقف لم يكن – بتعبير بيير بورديو – "خارج اللعبة" بل حصل له نوع من "الازدواج" يشرحه على أومليل قائلا : " يمكن أن نلاحظ أنه لم يكن هناك تطابق عند الجاحظ بين انتمائين : سياسى وأدبى . فهو ، سياسيا ، كان مع النظام العباسى ، ولا سيما فى الفترة التى تبنت فيها الدولة المذهب المعتزلى . لكنه ، ثقافيا ، كان أميل إلى الفترة الأموية التى لم تشهد بعد هذا الامتزاج الثقافى الذى يشهده العصر العباسى ، والذى رأى فيه الجاحظ تنكرا ل "الفطرة" العربية ، أى انحرافا عن البيان العربى "الأصيل" (١٣٠) . فمعركة البيان عند الجاحظ هى معركة فكرية حضارية (١٣١) . يبدو أن صورة المثقف فى اصطدامه مع "آلة السلطة" هى ما توضحه قراءة على أومليل المتضمنة فى كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" (١٩٩٦) الذى كرس جانبا منه للجاحظ . وقريب من ذلك أى صورة المثقف النقدى ، الذى يحافظ على استقلاليته على الرغم من خدمة تياره الفكرى والدولة العباسية ، هى ما يوضحه محيى الدين اللاذقانى فى كتابه "آباء الحداثة العربية" (١٩٩٨) أيضاً .

وما يمكن أن نفيد منه أكثر فى وقتنا الحاضر بالنظر إلى ثراء تراث الجاحظ هو نظرة صاحبه العقلية العميقة ، وذلك من أجل إنارة العقل العربى المهدد ب "الإظلام" و "الاغتيال" إن لم يكن "مغتالا" أخذا بعنوان كتاب برهان غليون "اغتيال العقل" (١٩٨٧) . ومن هذه الناحية يمكن أن نختتم بنص لمحمد أركون يقول فيه : " ولا نرتكب أى مغالطة تاريخية إذا قلنا بأنه (أى الجاحظ) يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغمائية أو الخرافية بأسلوب ساخر ، مسرحى ، رائع . بمقياس عصره وإمكاناته يمكن القول بأن الجاحظ كان عقلانيا كبيرا " (١٣٢) . وهنا أمكن لنا أن نفهم – مثلا – رسالته فى "على بن أبى طالب وآله من بنى هاشم " تلك الرسالة التي عرضته لما اتهمه به خصومه من أنه خرج بها من حد المعتزلة إلى حد الزيدية . ولكنها كانت تعبر – فى العمق – عن شخصيته في غير ناحية من نواحيها كما يعلق طه الحاجرى ، وما تجلوه

به فى صورة الرجل السمح الواسع الأفق البعيد عن التزمت القريب من النهج الأوسط فى رؤيته للأمور وتناوله لها ، ووضعها فى أقدارها (١٣٣) .

تلك إذن هى أهم معالم قراءة النص الجاحظى فى الخطاب النقدى المعاصر بالمغرب ، ولقد لاحظنا أنها قراءات يختلف بعضها عن بعض ، بل إنها تعكس نوعا من - ما يسميه هانس روبير ياوس - "الآفاق المختلفة للقراءة" تجاه النص الجاحظى . وأما الآن فإننا سننتقل إلى موضوع آخر يخرج عن دائرة التراث النقدى والبلاغى ويتصل بالتراث الفلسفى ، وذلك من خلال معالجة القراءة التى عنيت بالنص الرشدى داخل الخطاب الفلسفى المعاصر بالمغرب .

هوامش الفصل الرابع

(١) انظر : محمد العمرى : الاختيار الشعرى والتنظير النقدى فى التراث العربى. الحماسة نموذجا / المجلة العربية ، السنة ١٣ العدد ٢٤ ، مارس ١٩٩٣ .

(٢) محمد الدغمومى : نقد النقد – أسئلة المنهج / الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب (مرجع سابق) ص ٣٠٩ .

(3) Hans George Gadamer : Methode et Vérité . Scuil Paris . 1976 , PP 89- 90 .

(4) Entretien avec paul Ricocur / Préfaces . P 101 .

(٥) د. مصطفى ناصف : محاورات مع النثر العربى عالم المعرفة ، فبراير ١٩٩٧، العدد ٢١٨، ص ٦٣ .

(٦) إدريس بلمليح : الرؤية البيانية عند الجاحظ دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ١٩٩٤ ، ص ١٩ .

(٧) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٨) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٤٩ .

(٩) د . على بوملحم : المناحى الفلسفية عند الجاحظ ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص ٤٦٦ .

(١٠) محمد زغلول سلام : أثر القرآن فى تطور النقد فى القرن الرابع الهجرى، دار المعرف، مصر ، (د.ت) ، ص ٩٨ .

(١١) المراجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٢) أمجد الطرابلسى : نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة ، ترجمة إدريس بلمليح ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٩٣ ، ص ٥٨ .

(١٣) المرجع نفسه ، صص ٥٩ – ٦٠ .

(١٤) د . على بوملحم : المناحى الفلسفية عند الجاحظ ، ص ٢٣٣ .

(١٥) عبد الرحمن بدوى : نيتشه ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ص ١٠٦ .

(١٦) شارل بيلات : الجاحظ فى البصرة وبغداد وسامراء ، ترجمة د . إبراهيم الكيلانى ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ١٩٦١ ، ص ٧ .

(١٧) أمجد الطرابلسي : نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة ، مرجع سابق ص ٥٩ .

(١٨) عبد الله العروي : مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧، ص ٩٥ .

(١٩) شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ (مرجع سابق) ، ص ٥٦ .

(٢٠) د . مصطفى ناصف : محتورات مع النثر العربي ، ص ٦٩ .

(٢١) المرجع نفسه ص ٣٦ .

(٢٢) إدريس بلمليح : الرؤية البيانية عند الجاحظ ، ص ٢٤ .

(٢٣) طه حسين : في الأدب الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة ، (د . ت) صص ٢٩ .

(٢٤) د سهير القلماوي : النقد الأدبي . دار المعرفة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ ، ص ١٩ .

(٢٥) انظر : سوزان بتيكي ستكيفش : أبو تمام في "موازنة" الآمدي حصر المؤسسة النقدية لشعر البديع ، ترجمة أحمد عثمان / فصول ، المجلد . السادس ، العدد الثاني ، ١٩٨٦ .

(٢٦) أمين الخولي : مناهج تجديد / الأعمال الكاملة الجزء العاشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٥ ، ص ١٢٣ .

(٢٧) جابر عصفور : قراءة التراث النقدي (مرجع سابق) ، ص ٤١ .

(٢٨) جابر عصفور : قراءة التراث النقدي ، ص ٦٥ .

(29) Jean Paul Resweber : qu' est ce qu'intcrprcter . C.E,R.F. Paris , 1988, P 30 .

(٣٠) إدريس بلمليح : الرؤية البيانية عند الجاحظ ، ص ٢٤ .

(٣١) المرجع نفسه ، ص ٩ .

(٣٢) المرجع نفسه ، ص ٢٥٢ .

(33) Lucien Coldmann :Marxismc et sciences humaines , Gallimard , Paris , 1970 P 21 .

(٣٤) المرجع نفسه ، ص ٢٤ .

(٣٥) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣٦) بون باسكدي : البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان ، ترجمة محمد سبيلا / البنيوية التكوينية والنقد (كتاب جماعي) ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٤٨ .

(37) Lucien Goldmann : Merxisme et sciences humaines . P 66 .

(٣٨) إدريس بلمليح : الرؤية البيانية عند الجاحظ ، ص ٩٤ .

(٣٩) المرجع نفسه ، ص ٩٥ .

(٤٠) المرجع نفسه ، ص ٩٨ .

(٤١) محمد عابد الجابرى : العقلانية العربية والسياسية قراءة فى أصول المعتزلة مجلة الوحدة ، السنة الخامسة ، العدد ٥١ ، ديسمبر ١٩٨٨ ، صص ٦٥ – ٦٨ .

(42) J.I Tadie : La Critique littéraire au xx siecle , PI66 .

(43) Lucien Goldmann : Le Dieu Cache Gallimard , Paris , 1956 , p26 .

(٤٤) المرجع نفسه ، ص ٣٤٩ .

(٤٥) المرجع نفسه ، ص ٢٤ .

(٤٦) يون باسكدى : البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان / البنيوية التكوينية والنقد الأدبى ، ص ٤٨ .

(٤٧) إدريس بلمليح : الرؤية البيانية عند الجاحظ ، ص ١٥ .

(٤٨) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ٢٩ .

(٤٩) حسن السندوبى : أدب الجاحظ ، المطبعة الرحمانية ، القاهرة ، ١٩٣١ ، ص ٦١ .

(٥٠) أمين الخولى : مناهج تجديد ، ص ٢٦٦ .

(٥١) المرجع نفسه ، ص ٢٧١ .

(٥٢) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ٧ .

(٥٣) محى الدين اللاذقانى : آباء الحداثة العربية . "مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدى" ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٨ ، ص ٥ .

(٥٤) شارل بيلات : الجاحظ فى البصرة وبغداد وسامراء ، ص ٤ ، ٥ .

(٥٥) محمد عابد الجابرى : بنية العقل العربى ، (مرجع سابق) ، ص ١٤ .

(٥٦) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٥٧) المرجع نفسه ، ص ٢٠ ، ٣٠ .

(٥٨) على أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ٨٣ .

(٥٩) محمد العمرى : البلاغة العربية . أصولها وامتدادها ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، ١٩٩٩ ، ص ١٩٩ ، ص ٢١٢ .

(٦٠) أمين الخولي : مناهج تجديد ، ص ٢٦٩ .

(٦١) المرجع نفسه . ص ٢٦٢ .

(٦٢) على بوملحم : المناحى الفلسفية عند الجاحظ ، ص ١٩٧ .

(٦٣) شارل بيلات : الجاحظ فى البصرة وبغداد وسامراء ، ص ١١٢ .

(٦٤) محى الدين اللاذقانى : آباء الحداثة العربية ، صص ٣١ . ٣٢ .

(٦٥) شارل بيلات : الجاحظ فى البصرة وبغداد وسامراء ، ص ١١٣ .

(٦٦) على أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ١٩٩٦ ، ص ٧٥ .

(٦٧) حسن السندوبي : أدب الجاحظ ، ص ٣٧ .

(٦٨) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ١٢٨ .

(٦٩) يتصور محمد عابد الجابرى أن "انحياز" المتوكل كان فى سلوكه الدينى والأخلاقى أبعد ما يكون عن أخلاقيات السنة . ولذلك كان القصد من " الانحياز " أو "الانقلاب السنى" هو تحقيق مصالحة "تاريخية" لكن "انتهازية" مع قوى المعارضة السنية والحنبلية التى كانت تهيمن على "الشارع" ، وذلك أملا فى التخلص من نفوذ القواد العسكريين الأتراك ، أو على الأقل موازنة نفوذهم بقوى " أهل السنة " / المثقفون فى الحضارة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ١٧٥ . وفى السياق نفسه يتحدث على أومليل عن "ورقة أهل السنة" التى لعبها الخليفة المتوكل / السلطة الثقافية والسلطة السياسية ص ١٧٥ .

(٧٠) على بوملحم : المناحى الفلسفية عند الجاحظ ، ص ١٨٧ .

(٧١) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ١٢٦ .

(٧٢) على بوملحم : المناحى الفلسفية عند الجاحظ ، ص ٤٧٩ .

(٧٣) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ١١٩ .

(٧٤) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٧٥) محمد زغلول سلام : أثر القرآن فى تطور النقد العربى إلى آخر القرن الرابع الهجرى ، ص ٧١ .

(٧٦) المرجع نفسه ، ص ٨١ .

(٧٧) المرجع نفسه ، ص ٩٨ .

(٧٨) صلاح رزق : أدبية النص، دار الثقافة العربية ، القاهرة، ١٩٨٩ ، ص ١٧ .

(٧٩) طه أحمد إبراهيم : تاريخ النقد الأدبى عند العرب من العصر الجاهلى إلى القرن الرابع الهجرى، المكتبة العربية ، بيروت ١٩٨١ ، ص ١٢٣ .

(٨٠) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ٥٤ .

(٨١) إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبى عند العرب ، ص ٨٤ .

(٨٢) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٨٣) جميل جبر : الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ٣٧ – ٣٩ .

(٨٤) شارل بيلات : الجاحظ فى البصرة وبغداد وسامراء ، ص ٣١٣ .

(٨٥) المرجع نفسه ، ص ٩٨ .

(٨٦) زكريا كتابجى : الترك فى مؤلفات الجاحظ ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٢١٦ .

(٨٧) المرجع نفسه ، ص ١٩٥ .

(٨٨) المرجع نفسه ، ص ٥٢ .

(٨٩) د . عبد الحكيم بلبع : أدب المعتزلة ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، (د.ت) ، ص ١٦٥ .

(٩٠) المرجع نفسه ، ص ٣٧٤ .

(٩١) المرجع نفسه ، ص ٢٩٣ .

(٩٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨٦ .

(٩٣) المرجع نفسه ، ص ٢٩٣ .

(٩٤) مجموع رسائل الجاحظ ، تحقيق الدكتور محمد طه الحاجرى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ١٢٣ .

(٩٥) شوقى ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، (مرجع سابق) ، ص ٤٢ .

(٩٦) جمال الدين بن الشيخ : الشعرية العربية ، ترجمة حنون مبارك ومحمد الولى ومحمد أوراغ ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ ، ص ٧٥ .

(٩٧) المرجع نفسه ، ص ٧٤ .

(٩٨) مجموع رسائل الجاحظ ، ص ١٧ .

(٩٩) المرجع نفسه ، ص ١٨ .

(١٠٠) مصطفى ناصف : محاورات مع النثر العربى ، ص ٧٣ .

(١٠١) المرجع نفسه ، ص ٦٤ .

(١٠٢) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٠٣) المرجع نفسه ، ص ٦٤ .

(١٠٤) المرجع نفسه ، ص ٨٢ .

(105) Bertrand Gervais : Lecture : Tensions et regies / Poctique , Fevrier , 1992 , N 88 , P 116 .

(١٠٦) إدريس الناقوري : البنيوية التكوينية النظرية والتطبيق في النقد الأدبي المغربي / فكر ونقد (مرجع سابق) ، ص ٧٢ .

(١٠٧) إدريس بلمليح : الرؤية البيانية عند الجاحظ ، ص ٥٥ .

(١٠٨) إدريس الناقوري : البنيوية التكوينية النظرية والتطبيق / فكر ونقد ، ص ٧١ .

(١٠٩) شارل بيلات : الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ، صص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(١١٠) انظر في هذا الصدد الحوار الذي أجريناه مع إدريس بلمليح حول معالم قراءته للتراث / جريدة الاتحاد الاشتراكي ، الملحق الثقافي ٥ يناير ٢٠٠١ .

(١١١) جابر عصفور : قراءة التراث النقدي ، صص ٤٧ - ٤٨ .

(١١٢) جابر عصفور : قراءة التراث النقدي ، ص ٧ .

(١١٣) د . نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤ ، ص ٤٣ .

(١١٤) انظر : إدريس بلمليح : القراءة التفاعلية ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠ .

(١١٥) محمد مشبال : بلاغة النادرة ، منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان ١٩٩٨ ، ص ٧ .

(١١٦) المرجع نفسه ، ص ١١ .

(١١٧) عبد الفتاح كيليطو : الحكاية والتأويل . دراسات في السرد العربي ، دار توبقال ، الدار البيضاء، ١٩٩٨ ، ص ٨ .

(١١٨) المرجع نفسه ، ١٣ .

(١١٩) عبد الفتاح كيليطو : لسان آدم ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٩٥ ، ص ٧٤ .

(١٢٠) عبد الفتاح كيليطو : الكتابة والتناسخ ، ترجمة عبد السلام بعبد العالي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٥ ، ص ١٠ .

(١٢١) عبد الفتاح كيليطو : لسان آدم ، ص ٨ .

(١٢٢) المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

(١٢٣) المنهجية فى الأدب والعلوم الإنسانية (جماعى) ، دار توبقال ، البيضاء ، ١٩٨٧ ، ص ٣٧ .

(١٢٤) المرجع نفسه ، ص ٣٨ . أنظر أيضا : مثوى التراث الظليل / حوار مع عبد الفتاح كيليطو ، آفاق العدد ٢ ، ١٩٨٩ .

(١٢٥) جاك دريدا : حوارات ، ترجمة فريد الزاهى ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٩٢ ، ص ٩٢ .

(126) Vincent Jouve : La lcture , Hachette , Paris , 1993. P 79 .

(127) Jean Paul Resweber : Qu'est - Ce - que inetrpreter . P 61 .

(١٢٨) عبد الله محمد الغذامى : النقد الثقافى . قراءة فى الأنساق الثقافية العربية ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء . (٢٠٠٠) ، صص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(١٢٩) المرجع نفسه ، ص ٢٢٤ ، ص ٢٤٢ .

(١٣٠) على أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص ٨٢ .

(١٣١) محمد العمرى : البلاغة العربية ، ص ٢٠٥ .

(١٣٢) محمد أركون : قضايا فى نقد العقل الدينى ، (مرجع سابق) ، ص ٢٨٦ .

(١٣٣) مجموع رسائل الجاحظ ، ص ٥٠ .

الفصل الخامس

ابن رشد وصراع التأويلات

يشرح إدوار سعيد ، في كتابه " الثقافة و الإمبريالية " ، أن الثقافة " مصدر " من " مصادر الهوية " ، إضافة إلى أنها " مصدر صدامي " كذلك . وهو (أي إدوار سعيد) يستخلص هذا المعنى (للثقافة) من حالات " الرجوع " إلى الثقافة (ذاتها) والتراث [1] ومن هنا فإن التراث لا يمثل حافزا من ناحية نسقه النظري الخالص أو مجاله التاريخي المحدود . هناك الفكر العربي ب " إشكالاته المتعددة " و " إيديولوجيته المعاصرة " و " نزعاته المادية " و " ثابته ومتحوله " و " وثورته وعقيدته " ... إلخ بكلام آخر : هناك الحاضر الذي يلون قراءة التراث أو المجال التراثي المشروط بمقتضياته التداولية الأساسية . الحاضر الذي يؤثر في علاقات التناص الموجبة التي تصل ما بين الماضي والحاضر ، أو ما بين تاريخية القارئ وتاريخية المقروء . ثم إن هذا الحاضر . أو " تحدياته " ، هو الذي يجعل العودة إلى التراث ذات " معنى ومعنى درامي " كما يقول محمد عابد الجابري أحد أبرز المشتغلين بالتراث [2] . وفي هذا المنظور فإن ما أبدعه رجالات التراث ، دون أن نغفل ما تعرضوا له من قمع واضطهاد ، هو ما عجزنا عن الإتيان بمثله في وقتنا الحاضر الذي اشتد فيه " استئثار الإبداع " و " تحقير العقل " . ومن هنا يمكن أن نفهم تضارب المواقف والنتائج على مستوى قراءة التراث ، وعلى مستوى مكانته ذاتها ضمن لائحة القضايا التي تستأثر بالفكر العربي المعاصر . وفي جميع الحالات فإن الموقف الذي يدعو إلى " القطعية " مع التراث ، بدعوى " التاريخانية " أحيانا والإندماج في العصر وحركته التقدمية أحيانا أخرى ، يظل . وعلى أهميته " ضئيل " التأثير مقارنة مع دعاوى العودة للتراث من أجل " تمثل " أفكاره التي نعتقد أنها " تجنب " على أسئلة الهوية / الحاضر . من الجلي إذن أن التراث ليس مشكلا نظريا أو معرفيا . وإنما هو مشكل معقد تتداخل فيه عوامل عديدة مما يجعل من القراءة فعلا تأويليا مركبا دون أن نغفل هنا مدى " التباس " هذا الفعل بالأطر الثقافية والتاريخية لدارسي التراث . هذا بالإضافة إلى المتغيرات العالمية التي تتدخل بدورها في توجيه القراءة ، قراءة التراث التي تعنينا هنا . ولا بأس من الإشارة إلى خطاب " ما بعد الحداثة " وسعيه. في إطار العولمة وما ينجم عن آلياتها من تبعثر، إلى ضرب فكرة " التمثل " من أساسها ، وذلك بالتركيز على فكرة الكشف عن المتناقضات وزرع الشك ، إن التمثل عنصر أساس . وعنصر يشكل دعامة الفكر القرائي للتراث ، وفي ضوء فكرة التمثل يمكن أن نفهم لماذا يتم التركيز ، في التراث طبعا ، على جانب دون سواه ، وعلى شخصية دون سواها من الشخصيات الأخرى ، وكل ذلك في إطار من البحث عن " النماذج " التي تختلف من دارس لآخر حسب موقف كل دارس من التراث وحسب " الوعي القرائي " أو " المنهج " الذي يسند هذا الموقف .

فى هذا السياق يمكن أن نفهم التركيز الذى حصل على ابن خلدون (١٣٣٢ ، ١٤٠٦) فى فترة السبعينيات - من القرن العشرين - لدرجة أن هناك من اعتبر ذاك العقد بأنه عقد ابن خلدون والخلدونية ، ومن المؤكد أنه تحكمت عوامل كثيرة فى قراءة ابن خلدون وقتذاك ، ويمكن تلخيصها فى طبيعة " المناخ السائد " الذى كان يحفز على تتبع " تصورات " صاحب " المقدمة " حول " الواقع " و " الثورة " و " الدولة " و " تكوين المجتمع " و " مناط السلطة " ... إلخ ، ولما نقول بأن عقد السبعينيات كان عقد ابن خلدون فهذا لا يعنى أن قراءة التراث الخلدونى قد توقفت نهائيا ، والكتاب الأخير " التراكم السلبى والعلم النافع " (٢٠٠١) الذى خصصه صاحبه سالم حميش ل " قراءة ابن خلدون " يعكس جانبا مهما من هذه القراءات ، وذلك بدءا من دكتوراه العميد طه حسين فى العقد الثانى (بالفرنسية ، ١٩١٧) والتى ستظهر فى صيغتها العربية تحت عنوان " فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : نقد وتحليل " (ترجمة محمد عبد الله عنان ، ١٩٢٥) وصولا إلى كتاب سالم حميش نفسه : الخلدونية فى ضوء فلسفة التاريخ " (١٩٩٨) ، فالقراءات الخلدونية لا تزال متواصلة ، وقد تأثرت بمتغيرات الحاضر وأسئلته المغايرة بدء / من " الإحكام النظرى الهائل " فى مجال العلوم الإنسانية ومعطى " الأصولية الإسلامية " فى الثقافة العربية المعاصرة ، وأما عقد التسعينيات فقد شهد عودة لافتة لابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) ، وبلغت العودة ذروتها مع الذكرى المئوية الثامنة لوفاة فيلسوف قرطبة التى تم إحياؤها خلال العام ١٩٩٨ ، وهى السنة التى شهدت أيضا إعادة تحقيق الكتب الأساسية لابن رشد ، وأشرف على المشروع ، وفى إطار مركز دراسات الوحدة العربية ، المفكر المغربى محمد عابد الجابرى ، ومثل هذا المشروع (الكبير) يعبر عن طموح إعادة قراءة نصوص فيلسوف قرطبة ، وفى الواقع فإن الاهتمام بخطاب ابن رشد لا يعود إلى عقد التسعينيات ذاته أو الذكرى المئوية الثامنة لوفاة صاحبه ، وإنما يعود إلى الأفق الرشدى ذاته ... إضافة إلى أنه اهتمام ضارب الجذور سواء فى الثقافة العربية أو الثقافة الغربية وذلك من خلال ما يعرف ب " الرشدية اللاتينية " التى مهدت فى نظر الكثيرين - ل " التنوير " فى أوروبا ، لقد أثار فيلسوف قرطبة إشكاليات كبرى مثل إشكاليات العقل والدين ، الخاصة والعامة ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ... إلخ ، ولا تزال هذه الإشكاليات مطروحة بإلحاح على ثقافتنا المعاصرة ، وكأن ابن رشد الذى عاش - على مستوى الزمان الفلسفى - قبلنا بثمانية قرون ، كان يعبر وقتذاك عن " الحداثة

المستحيلة " كما يقول آلان دى ليبيرا (A..DE. LIBERA) ، والتى يظهر أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة بعيدة عن أطروحاتها (٣) ، من هنا منشأ الاهتمام المتزايد بخطاب ابن رشد .

ويرجع هذا الاهتمام بابن رشد إلى مكانته الخاصة ، إذ أن هناك من يرى أن موته (يوم الخميس ٩ صفر ٥٩٥ هـ / ١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) كان علامة على موت التفكير الفلسفى عند المسلمين ، فهو " آخر الفلاسفة العرب " " والشعاع الأخير " ... إلخ ، ولذلك هل نحكم عليه بأنه ينتمى " كليا للتاريخ " مع محمد أركون حين يقول : " ويبدو لنا (أي ابن رشد) كمفكر منغلق داخل حدود المعقولية القروسطية أو العقلانية القروسطية ، بمعنى آخر : فإنه قد أصبح الآن ينتمى كليا التاريخ ، وبالتالى فلم يعد ممكنا " استخدامه " اليوم من أجل حل المشاكل والتحديات التى تواجهنا ، فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا ، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة فى زمنه وبالنسبة لعصره (٤) أم نردد مع على حرب ، حول الفكرة نفسها ، فى دراسة له حول محمد أركون ، قوله : " نعم نحن نفكر ، اليوم ، بصورة مغايرة لتفكير القدامى من يونان وعرب ، ولكن لا يمكن لنا أن نفكر من دونهم ، حتى ولو مارسنا التفكير ضدهم " (٥) ، وفى هذا المنظور فإن ابن رشد " لم يمت " ثم أن فكره يمكن أن يدرس باعتباره " فلسفة " وباعتباره ليس حكرا على " تاريخ الفلسفة " (٦) ، ويمكن أن نطرح هنا السؤال الأساسى الذى صاغه آلان دى ليبيرا : " كيف يمكن لنا أن نكون رشديين ؟ (٧) ومعنى ذلك أن الدارس العربى ، سواء لخطاب ابن رشد أو غيره ، لا يهمه أن يطرح السؤال حول ما إذا كانت لدينا فلسفة فى العصور الوسطى ، ومدى إسهامها فى تاريخ الفلسفة ، ثمة – كما أشرنا من قبل – الحاضر الذى يفرض عليه العودة إلى التراث بحثا عن " الاستعارات المعرفية " وعن " الإجابات الفلسفية " على بعض الأسئلة الكبرى التى تعصف بالثقافة العربية المعاصرة ، ولذلك فإنه حتى محمد أركون نفسه لا يسلم من تأثير الحاضر حين يتعلق الأمر ب " المؤمنين التقليديين " كما يسميهم تارة أو " الحركيين الأصوليين" كما يسميهم تارة أخرى، وهنا يظهر له ابن رشد – وبلغته – " دليلا كبيراً " و " شخصية إسلامية كبيرة " للاستماع إلى هؤلاء ومحاورتهم (٨) ، وفى السياق نفسه يمكن أن نفهم " تحديده " للدور الذى يرسمه لابن رشد (والفلاسفة العرب الآخرين) والمتمثل فى الحث على المزيد من التسامح والصرامة الفكرية

والانفتاح الثقافي ، وذلك من أجل دحض ما يسميه (أي محمد أركون) " الصورة السلبية والعنجهية " التي يشكلها الإنسان الأوربي (أو الغربي) عن الإسلام والثقافة العربية " [٩] وألا يحق لنا نتساءل هنا : كيف يمكن لابن رشد أن ينتمي " كليا للتاريخ " ؟.

وفي الواقع فإن العودة إلى ابن رشد لم تتوقف منذ أن نشر المستشرق إرنست رينان كتابه حول " ابن رشد والرشدية " (AVERROES ET AVERROISME) العام ١٨٥٢ والذي نقله عادل زعيتر إلى العربية بالقاهرة العام ١٩٥٣ ، وكما أن هذه العودة لم تتوقف داخل الثقافة العربية منذ ما يقرب من مئة عام ، وإذا كان المفكر العلماني السوري المسيحي فرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢) قد ألف كتابا حول " ابن رشد وفلسفته " العام ١٩٠٣ مستهلا إياه قائلا : " لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان " [١٠] ، فإن مثل هذا السؤال ، على ما كان يخفيه من خوف واحتراس ، لم نعد نسمع به اليوم ، لقد اتسعت دائرة قراءة ابن رشد بوتائر منهجية متسارعة وخلفيات مختلفة (علمانية ، ليبرالية ، سلفية ، وماركسية ...) أصبح معها فيلسوف قرطبة يمثل " حالة هرمينوطيقية " تسمح لنا بطرح أكثر من سؤال حول مشكلة القراءة ومقولاتها ومنطلقاتها ، وفي ضوء هذه الدائرة تتكرر أسئلة كثيرة حول ابن رشد اليوم ؟ وماذا بقي من فلسفته ؟ وكيف فهم من قبل هذا المفكر أو ذاك ؟ " ... إلخ ، وفي هذا الصدد تتضارب القراءات وعلى نحو يمكن الحديث معه عن " صراع التأويلات " أخذاً بأحد عناوين دراسات بول ريكور ، وعلى نحو يغدو معه كذلك ابن رشد فيلسوفا لا يضاهيه أي فيلسوف – على أرض الإسلام – من ناحية ما تعرض له من سوء فهم وافتراء كما يقول آلان دي ليبيرا [١١] .

إلا أنه يحسن بنا قبل أن نتطرق إلى هذا الموضوع أن نتوقف عند كتاب فرح أنطون السابق وسياق رد محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) عل مقالاته من قبل ، ويلخص عبد الله العروي بطريقته المركزة أبعاد هذه المناظرة قائلا : " نظر فرح أنطون إلى فلسفة ابن رشد نظرة الباحث ، نظرة رينان ، فجعل من ابن رشد عدوا للدين يستحق أن يواجه الفقهاء بما واجهوه له من عنف واضطهاد ، رأى محمد عبده في كل هذا تزكية للرأي القائل ، لا محل للفلسفة في رحاب الإسلام ، وتبريرا ضمنيا لعداء المشايخ لجهة الفلسفة ، فكان لا بد له من إعادة ابن رشد إلى حظيرة الإسلام ، بنفي ميله إلى الفلسفة المادية " [١٢] . لقد جاءت مواقف فرح أنطون عبارة عن مختصر صغير لما قدمه إرنست رينان في كتابه السابق [١٣] ، ويهمنا أن نشير كذلك مع الباحثة أنكا فون

كوقلفن أن نظرة فرح أنطون العلمانية لابن رشد وقراءة محمد عبده الكلامية تمثلان العلامتين الأساسيتين لما تسميه ب " الرشدية العربية " أو " القراءة الإيديولوجية " الراهنة فى العالم العربى بالنسبة إلى ابن رشد ، دون أن يعنى هذا – فى نظرها – أن مختلف الباحثين يسايرون فى توجههم آراء محمد عبده أو فرح أنطون أو أن هناك تجانسا مطلقا فى تأويلاتهم ، وأهم من يمثل – فى نظرها – فيما بعد هذا الاختلاف محمد عابد الجابرى (١٩٣٦ –) ومحمود قاسم (١٩١٣ – ١٩٧٣) ، ويمكن أن نضيف جيل ما بعد هذين المفكرين ، وعلى مستوى آخر فهى ترد جميع الرشديين العرب إلى تيارين مختلفين ، هما : " الرشدية اللاتينية " و " العقلانية الإسلامية " ، ويمثل " الرشدية اللاتينية " عاطف العراقى (١٩٣٥) ومحمد عابد الجابرى .. إضافة إلى فرح أنطون الذى افتتحها ، فيما يمثل العقلانية الإسلامية محمود القاسم الذى جاءت دراساته كرد لدحض بعض آراء المستشرقين مثل إرنست رينان وليون قوتيه ، وتختم صاحبة الدراسة أنه رغم الاختلاف الشاسع بين القراءات فإن جل الرشديين العرب يراودهم نفس المطمح وهو أن يساعدهم ابن رشد على مقاومة اللامعقول والنزعة العداونية إزاء العلم داخل العالم العربى فى غضون القرن العشرين ، مما يدخل فى نطاق ما تنعته ب " رشدية سياسية " [١٤] .

غير أن ما يمكن إضافته هنا هو تكاثر أعداء محمد عبده نفسه سواء داخل الإسلام أو خارجه كما ينبهنا إلى ذلك عبد الله العروى [١٥] ، إضافة إلى تراجع قيم الحوار التى سنها الشيخ إذ سرعان ما انقلبت على صفحات مجلة " المنار " إلى سب وشتم فى حق فرح أنطون مع رشيد رضا تلميذ محمد عبده ، بل أن بعض المتفلسفة يردون كليا أفكار ابن رشد ؛ ويمكن أن نستحضر هنا طه عبد الرحمن على وجه الخصوص ، ونورد نصه رغم طوله لأنه كفيل بأن يشرح موقفه الرافض لأفق فيلسوف قرطبة ، يقول : " نذكر القارئ بأن موقفنا من ابن رشد يعارض على وجه الإطلاق الموقف الذى يتخذه منه عموم الباحثين والمتفلسفة العرب ، فضلا عن أساتذتهم من المستشرقين والباحثين الغربيين : مسيحيين أو يهود ؛ فعلى الرغم من تمكن ابن رشد أكثر من أسلافه من فهم مؤلفات " أرسطو " لما توافر له من الشروح المختلفة والمفصلة – ولو أننا اكتشفنا ، عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء فى النصوص اليونانية الأصلية ، أخطاء غير قليلة فى هذا الفهم ليس هذا موضوع بسطها ، فإننا

نرى أنه أخطأ كليا فى منطلقاته الفلسفة ، فضل الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية ، وأعاد الفلسفة إلى ماكانت عليه فى لباسها اليونانى الأصلى ، ماحيا من غير تحسر كل مجهودات أسلافه فى ملاءمتها مع مقتضيات المجال التداولى العربى ، فكان ، بحق ، فيلسوفا عربيا بعقل غربى ؛ لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة لنا وأحياها بالنسبة لغيرنا ... " (١٦) ، من الجلى إذن أن طه عبد الرحمن لا يخفى كون أنه ليس " رشديا " بل و " ينبغى أن لا نكون رشديين " وأن ابن رشد " فيلسوف مقلد لفلاسفة اليونان والمقلد لا يمكن أن يعول عليه من يطمح إلى تجديد الفكر الفلسفى الإسلامى العربى (١٧) ، وأنه لولا علمه السابق بابن رشد فيلسوفا ومتكلما وفقيها لكان – على حد تعبيره – أحد ضحايا هذا الفتنة الفكرية (١٨) ... هكذا إلى أن يخلص إلى أن الهدف من الدعوة إلى الانتساب إلى ابن رشد هو " بث روح العلمانية " فى نفوس المسلمين والعرب (١٩) .

وقبل أن نختم مناقشة بعض أفكار الباحثة السابقة فإنه لا يمكن أن نضع حدا فاصلا بين " الراشدية اللاتينية " و " العقلانية الإسلامية " على نحو ما يمكن أن يستخلص من كلام الباحثة ؛ وهذا ما عبر عنه نصر حامد أبو زيد ب " القراءة الخاصة " التى لا تعنى الانفصال التام والانعزال الكامل عن القراءة الأوروبية (لابن رشد) من جهة ، ولا تعنى من جهة أخرى فصم أوامر التداخل والاشتباك بين ابن رشد وسياقه العربى الإسلامى تاريخيا وحضاريا (٢٠) .

وحتى نستجلى بعض علامات " الحالة الهرمينوطيقية " – التى أشرنا إليها من قبل – فإننا أثرنا الوقوف عند بعض القراءات التى عنيت بفلسفة ابن رشد فى النصف الثانى من عقد التسعينيات وعلى وجه التحديد " صور المثقف " ضمن هذه الفلسفة وعلى نحو ما نجده فى القراءات المغربية ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ليس كل القراءات المغربية سارت فى هذا الاتجاه ، فكتاب " الوجه الحداثى لابن رشد " لمحمد المصباحى (١٩٩٨) يعالج فيه صاحبه موضوعا مغايرا إذ يصوغ تصورا للحداثة الفلسفية التى يقول إنه يأخذها فى معناها الحالى لا التنويرى ، ويضيف بأن هذه اللحظة الحالية من الحداثة تتميز بالمرونة والقابلية للاختلاف والتساكن مع التراث ، ويعلق بأن " عقلانية " اليوم أضحت مرنة للغاية ، ولم يعد للبرهان والعلية والضرورة والذاتية والعقل الواحد تلك القيمة التى كانت لها من قبل ، فعصرنا الحالى – والقول دائما له – هو أقرب ما يكون إلى الغزالى وابن سينا وابن عربى منه إلى ابن رشد ،

إلا أن أهم إنجاز قام به ابن رشد، فى نظره هو إرساء العقل النظرى فى قلب الشريعة (٢١)، ولعل هذا ما يقودنا إلى جانب من نقاش " نقد العقل " (العقل الأنوارى) بما نجم عنه من تضحية بجسم الانسان وعواطفه وروحه ... إلخ وهذا ما يوازيه حاليا ما يعرف ب " تشظى الأنساق " و " انفجار المذاهب " و " تجاوز الفلسفة إلى ما بعدها " (٢٢) ، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن " الوجه الحداثى " لابن رشد لا يشغل إلا حيزا صغيرا ، ذاك أن الكتاب – وكما يقول صاحبه فى نص المقدمة – يتضمن أبحاثًا متباينة فى بواعثها ومقاصدها ، هنا بالإضافة إلى أن القراءة التى تنتظم الأبحاث هى أقرب إلى القراءة " المحايثة " منها إلى القراءة " المحدثة " التى يغرى بها العنوان .

ولا بأس من الإشارة إلى ثراء الخطاب الرشدى وتنوعه ، وهو تنوع يخفى وحدة معينة ، ويمكن الاستئناس هنا بما كان الراحل جمال الدين العلوى (١٩٩٢) قد سماه فى مقدمة كتابه " المتن الرشدى " (١٩٨٦) . ب " النظرة الأفقية الكلية " تجاه التراث الرشدى ، ومثل هذه النظرة كما يشرح صاحب الكتاب ، تنتقل بدارس تراث ابن رشد من التعاليم والمنطق وصناعة الطب إلى العلم الطبيعى والفلسفة الأولى ، ومن الأخلاق والسياسة إلى الفقة والأحوال والأصول والكلام ، وكما أن المتن الرشدى تتوزعه صور متنوعة أو أشكال متعددة فى التأليف ، تتراوح بين المختصرات ، والجوامع ، والتلاخيص والشروح والتعاليق ، والمقالات والمؤلفات الموضوعة ، هذا بالإضافة إلى تنبيه صاحب الكتاب إلى أن ابن رشد لم يقتصر على النظر فى الإرث الفلسفى لأرسطو فحسب ، بل أقدم أيضا على شرح وتلخيص واختصار مؤلفات علماء وفلاسفة آخرين إسلاميين وغير إسلاميين ، أمثال أفلاطون ، وبطليموس ، وإقليديس ، والأسكندر ، وجلينوس ، وفورفوريوس ، وأبى نصر الفارابى ، وابن سيناء ، والغزالى ، وأبن رشد الجد ، وابن تومرت ، وابن باجة (٢٣) ، وعلى مستوى آخر يمكن أن نشير إلى الفروع المعرفية المختلفة التى يتحدر منها دارسو التراث الرشدى ، وكما يشرح محمد المصباحى هناك من أتى من علوم الخطابة والبلاغة والسميائيات المعاصرة ، وهناك من أتى من مجال السياسة ، وهناك من أتى من حقل تاريخ العلوم ، وهناك من أتى من ميدان تاريخ الفلسفات الوسطوية (من عربية أو عبرية أو لاتينية) ، وهناك من أتى من مجال تاريخ الفلسفتين الحديثة والمعاصرة ، وهناك من أتى من مجال تاريخ الفقة والأصول وهناك من أتى من مجال القانون والمنطق ... إلخ (٢٤) .

من الجلى إذن أن المتن الرشدى غنى ومتداخل ، ويهمنا هنا أن نكتفى بفهم بعض الدارسين المغاربة لفلسفة ابن رشد ، وبالتالى النموذج (نموذج المثقف) الذى

يستخلصونه من فلسفته ، ويظهر أن هناك اختلافا جليا بين المغاربة والمشارقة على مستوى قراءة ابن رشد ... فالمشارقة (المصريين على وجهة الخصوص) يستندون في قراءاتهم لإبن رشد إلى مطلب التنوير الذى شهد الاهتمام به تزايدا ملحوظا في الثقافة المصرية مع مفتتح التسعينيات ، ويعود هذا الاهتمام إلى الشعور المتصاعد ب " المحنة " التى راحت تعصف بالتنوير وجعلته بالتالى ينتكس ويفارق وقدته ، إن ما يركزون عليه لا يفارق التأكيد على " الاستنارة " و " أنوار العقل " أو " الإستنارة العقلية " ، وهو بتركيزهم على التنوير ، في منحاه العام ، يحاولون الرد على " الأصولية الإسلامية " التى أصبحت " واقعا ثقافيا وتاريخيا " ، مما فرض على المثقف أن يعيد النظر في خطابه سواء داخل الجامعة أو خارجها ، والتنوير ، كما يعبر عن ذلك جابر عصفور ، تلميذ طه حسين ، وأحد أكبر المدافعين عن راية التنوير في مصر ، هو من أجل التصدى " للمكفراتية " و " رمال الإظلام الكثيف " و " كثافة الآلية القمعية " و" العداء اللاهب للمتجمع المدنى " و " الحدة الإظلامية " والقمع المفروض على الحاضر، ويبحث صاحب " أنوار العقل " (١٩٩٦) عن جذور المحنة فيربطها بفترة الثلاثينيات ، لأنه إذا كان قبل هذا التاريخ قد وجد كل من على عبد الرازق وطه حسين من يدافع عنهما فمثل هذه الحماية لم تعد ممكنة في الثلاثنيات والأربعينيات ، وفي هذا السياق يمكن التشديد على كتاب " هوامش على دفتر التنوير " (١٩٩٤) الذى يستعيد فيه الاحداث اللافتة التى شهدتها الثقافة حول فلسفة ابن رشيد بين فرح أنطون ومحمد عبده حيث يستعيد مراحلها وتفاصيلها بطريقة تجعل المناظرة تجرى وكأنها على مرأى من أعيننا ، والغاية من ذلك هى أن يبرهن على أنه كانت تحلم بمستقبل إنسانية جديدة ، وفي الوقت نفسه تجعلنا نقيس بأنه يستحيل أن نشهد مناظرة مثلها .

وعلى هذا الهامش يمكن أن نشير إلى سلسلة كتب التنوير أو كتب " المواجهة " التى دأبت الهيئة المصرية العامة للكتاب على إعادة نشرها وتوزيعها بأثمان زهيدة من أجل الرد على الإرهاب والتطرف ، وكان أول كتاب في هذه السلسلة هو " الإسلام وأصول الحكم " لعلى عبد الرازق (١٩٩٣) الذى كان قد أثار في عام صدوره (١٩٢٦) ضجة كبيرة ، وكما نشرت الهيئة كتاب " فلسفة ابن رشد " لفرح أنطون غير

أنها حذفت منه المقدمة التى يدعو فيها صاحبها إلى فصل الدين عن الدولة مستندا فى ذلك أو فى تصوره – إلى فلسفة ابن رشد ، كما حذفت الحوار الذى دار بينه وبين الشيخ محمد عبده حول ما جاء فى الكتاب من آراء وبذلك أجهضت الهيئة تنوير فرح أنطون كما يعلق مراد وهبة فى كتابه " مدخل إلى التنوير " (٢٥) .

ولا يفارق محلل الخطاب الدينى نصر حامد أبو زيد المنطلق السابق إذ يتحدث بدوره عن " حرب التكفير " (التى راح ضحيتها) وعن " الدائرة الجهنمية " التى بدأت فى العقدين الأخرين ، وفى هذا الصدد يمكن أن نشدد على ما يسميه ب " استدعاء " ابن رشد أو " استرداده " ، إلا أنه يسعى أن يتحاشى هذا الاستدعاء مـا ينعته ب " الصراع الإيديولوجى " ضد تيار فكرى سياسى يدعى ممثلوه أنه التيار الوحيد الممثل للإسلام ، لأن استدعاءه هنا – فى سياق الصراع الراهن – لن يكون من حيث النتائج أفضل من استدعاء المعتزلة فى الستينيات (٢٦) ، إنه يفـتـرض أن يكون الاستدعاء لابن رشد (أو " العقل المنفى " كما ينعته أيضا) من خارج دائرة الصراع الإيديولوجى من أجل تعميق فهمنا لأنفسنا وتراثنا ولواقعنا فى نفس الوقت (٢٧) ، وفى ضوء هذا التصور يصير استرداد ابن رشد متصلا بمنطق يراعى خطاب هذا الأخير صيرورته التاريخيه وتحولاته وبمنهج مغاير للمنهج الذى أدى إلى تهميشه أولا ثم طرده (٢٨) ، ففى هذا النطاق يتم استدعاء فيلسوف قرطبة من أجل تحقيق التنوير ، وكما ينصرف مفهوم التنوير إلى المعنى الصريح للعلمانية فى بعض الكتابات ، وهو ما يبدو جليا فى كتاب " مدخل إلى التنوير " لمراد وهبة (١٩٩٥) الذى أنفت الإشارة إليه ، فالأطروحة التى يدافع عنها صاحب الكتاب هى أن التنوير نشأ فى القرن الثامن عشر الذى يعده عصر الفلسفة لكن بغير معناها التقليدى ، وأن التنوير قرين استخدام العقل أو سلطة العقل من غير أى سلطة أخرى ، وأن التنوير قوامه العلمانية (٢٩) . وفى هذا المنظور يغدو ابن رشد الفيلسوف الذى لا يعلو عليه أى فيلسوف على " أرض الإسلام " ، بل أن صاحب الكتاب يراه من جذور التنوير فى أوروبا ، وإذا كان فيلسوف قرطبة مازال غائبا فى كل من المشرق العربى والمغرب العربى فمعنى ذلك أن التنوير غائب (٣٠) ، من هنا إذن ما يسميه " مفارقة ابن رشد " التى تكمن فى أنه أنار العقل مثلما كان ممهدا للتنوير فى أوروبا ، فى حين أنه كان موضوع اضطهاد من أمته (٣١) . وثمة كتب أخرى جماعية ربطت بين الخطاب الرشدى والتنوير مثل ما ورد فى كتاب " الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى " الذى حرره عاطف العراقى (١٩٩٣) ،

وما ورد في كتاب " حوار حول ابن رشد " الذى حرره مراد وهبه (١٩٩٥) ، وما ورد في " ابن رشد والتنوير " الذى حرره كل من مراد وهبه ومنى أبو سنه (١٩٩٧) ... بل إن معطى التنوير تسرب في فيلم " المصير " ليوسف شاهين والذى جاء في سياق الذكرى المئوية الثامنة لوفاة فيلسوف قرطبة [٣٢] .

وهؤلاء وهم يدافعون عن التنوير ، يعلقون آمالا عريضة على الدولة وإن كان البعض يشترط فيها أن تكون " مدنية " وإن كانت بدورها أحد أسباب ظهور الأصولية الإسلامية ، وفي جميع الأحوال فإن هذا موضوع طويل ، ويهمنا أن نشير هنا إلى أن هذا التنوير هو ما يعيد بعض المفكرين المغاربة النظر فيه ، إن التنوير تعرض ويتعرض لانتقادات كثيرة في إطار ما يعرف ب " ما بعد الحداثة " ، وينتقد من الأساس الذى قام عليه وهو العقل ، إن مشكلة الدولة ، أو " آله الدولة " ، أو علاقة المثقف بالسلطة ، لا تزال مطروحة بقوة على المثقفين المغاربة ، ولا تزال هذه المشكلة توجه العديد من الكتابات والدراسات ، ثم إن المثقف المغربي ظل دائما محسوبا على المعارضة ، ومن هنا يمكن أن نبحث ، في نظرى ، عن تفسير لتركيز بعض الدارسين المغاربة على جانب المثقف في خطاب ابن رشد ، ويمكن أن نؤول أيضا بأن هذا الموضوع يعبر عن بعض وجوه السؤال الملح حول المثقف المغربي من ناحية علاقته بالسلطة عامة ، إضافة إلى أن معالجة مثل هذا الموضوع قد تتلبس ببعض أشكال " الانسداد السياسي " الذى نعيشه في المغرب " الراهن " ويكتسي موضوع المثقف أهمية بالغة في وقتنا الحاضر ولو من داخل الدرس التراثي، يقول الباحث السوسيولوجي الطاهر لبيب في هذا الصدد: "والأعمال الكبيرة التي أنجزت حول تكوين العقل العربي أو المفكر العربي يجب ألا تفهم على أنها أعمال حول تكوين المثقف العربي . المثقف ككائن اجتماعي غائب أو مطرود منها لأن حضوره ليس من صلب اهتمامها " [٣٣] . ولذلك فإن أطروحة المثقف في علاقته بالدولة ، تعفينا من تلك النظرة المبسطة ل " نكبة " ابن رشد ، النظرة التى تنصرف إلى القول بأن فيلسوف قرطبة : " لم يكن شهيدا للفكر ، بل عاش منعما في كنف السلطان باستثناء عشرين شهرا نفى فيها إلى " أليسانة " حين غضب السلطان عليه ، لكنه عاد بعدها قاضيا ومقرباً من بلاط الحكام على نقيض المفكرين الآخرين الذين تعرضوا للنفى معه " [٣٤] . ونكبة المفكر ، كما يقول أحد المتحدثين عن ابن رشد ، ليست الدليل الأعم على عظمة فكره ، ولكنها حتما الدليل القاطع على انحطاط الفكر

وانتشار الغباء فى المجتمع الذى يعيش فيه المفكر ويكتب ، وفى الواقع فإن نكبة ابن رشد امتدت إلى عشر سنوات كما يلاحظ المفكر المغربى محمد عابد الجابرى [٣٥] . وأطروحة المثقف تجعلنا ننظر إلى المشكل ، بشكل أعمق ، وعلى نحو يمس فلسفة ابن رشد والحاضر فى آن ، وهو ما يمكن أن نستخلصه من قراءة محمد عابد الجابرى نفسه ، وعلى أومليل وعبد الفتاح كيليطو كذلك ، إلا أنه تجدر الإشارة إلى كتابات أخرى مغربية عنيت هى الأخرى بالخطاب الرشدى على نحو ما نجد عند الراحل جمال الدين العلوى فى كتابه " المتن الرشدى " الذى سلفت الإشارة إليه ، وسالم حميش فى دراسات متفرقة ، ومحمد المصباحى الذى نشر " الوجه الحداثى لابن رشد " (١٩٩٨) ومن قبل " اشكالية العقل عند ابن رشد " (١٩٨٨) ... إلخ ، وكما يقول طه عبد الرحمن فإن ابن رشد " شخصية ذات قيمة تداولية " بالنسبة إلى المغاربة ، ومصدر هذه القيمة أن هذه الشخصية ذات وجود تاريخى وفكرى بالنسبة لهؤلاء [٣٦] . ونحن لما نقول ب " القراءة المغربية " فإننا لا نسلم ب " الفاصل المطلق " بين المشرق والمغرب ، إلا أن هذا لا يمنع من الحديث عن " الخصوصية " التى تؤثر فى القراءة ذاتها والخلفيات التى تسندها ، ولابد من التأكيد أيضا ، وقبل الانتقال إلى قراءات هؤلاء ، على أن ما سيهمنا هو قراءات هؤلاء ذاتها وليس نصوص ابن رشد ، ولا أحد يشك ، فى وقتنا الحاضر ، فى أهمية الفكر القرائى وصراع التأويلات ، إن المشكل هنا هو مشكل القراءة ، مشكل ، كيف نقرأ التراث ؟ " لكن دون أن نفصل ذلك عن معرفة " ماذا نقرأ ؟ " كما يقول التفكيكيون .

لنبدأ إذن من محمد عابد الجابرى وقراءته لنكبة ابن رشد ، ووجه المثقف ضمن هذه النكبة ، وللإشارة فهذا الأخير واحد من المفكرين الذين يؤكدون الإنتقال من الخلدونية إلى الرشدية ، لقد سبق له أن أنجز دراسة مستقلة حول " العصبية والدولة " (١٩٧١) عند ابن خلدون ، وكان ذلك قبل أن يصبح اسمه مقرونا بمشروعه الكبير " نقد العقل العربى " الذى كرسه لدراسة تكوين العقل العربى ونظمة المعرفية ومستوياته السياسية والأخلاقية ، ولقد فتح هذا المشروع نقاشات لم يفتحها أى مشروع درس التراث العربى ، وتعرض صاحبه لانتقادات عنيفة فى أحيان ، وأحيان كثيرة ، وسبب ذلك أن صاحبه دشن عهدا قرائيا جديدا صدم الحساسية الثقافية السائدة خاصة تلك التى " تؤدلج " التراث ، ومن بين الانتقادات التى وجهت له أنه لم

يدرس موضوع المثقف ضمن تكوين العقل العربي ، وهو ما سيلتفت إليه في كتابه " المثقفون في الحضارة العربية " (١٩٩٥) الذي يدرس فيه محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، وهذا الكتاب ، في نظري ، من أهم الكتب التي نشرها مفكرنا بعد " العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته " (١٩٩٠) (نقد العقل العربي ، ج ٣) ، وهو في هذا الكتاب ، يعرض لأطروحة المثقف الذي سيصطدم بآلة الدولة ، غير أن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن صاحب " نحن والتراث " لن يلتفت إلى موضوع المثقف بسبب هذا الانتقاد أو غيره ، فهو مفكر نسقي ، ولا يمكن أن نفصل بين دراساته ، إن خطابه موحد ، وإن كنا لا نعدم بعض العلامات الدالة على تطوره ، وفي هذا السياق يمكن أن نفهم ربط البعض بين هذا الكتاب والجزء الثالث من " نقد العقل العربي " أي " العقل السياسي العربي " حتى وإن كانت هذه العلامة لا تقدم نفسها بشكل مباشر ، ويمكن الربط بينهما من ناحية إحدى الخلاصات التي توصل إليها مفكرنا في الكتاب حين يقول : " إن المسألة بالنسبة إلينا تتلخص في القضية التالية : كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة ، ونحن متحيزون للديموقراطية ، والتحيز للديموقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين : إما إبراز " الوجوه المشرقة " والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل ... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الإيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية) . وقد اخترنا هذه السبل الأخيرة لأنها أكثر جدوى ، إن الوعي بضرورة الديموقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته ... " (٣٧) . ويضيف مفكرنا أن " تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته " يندرج ضمن مشروعه العام " نقد العقل العربي " (٣٨) . هذا بالإضافة إلى أن هذا النقد يندرج ، كما يشير مفكرنا ، في نص مقدمة " المثقفون في الحضارة العربية " ضمن الإستراتيجية العامة التي تحركه ، وهي " استراتيجية التجديد من الداخل " (تجديد ثقافتنا من الداخل) التي تحدثنا عنها في الفصل الثاني .

يعتمد محمد عابد الجابري مقولة " المثقف " ، ويدافع بها عن أطروحة كتابه المشار إليه قبل قليل ، وعلى هذا المستوى فهو ليس من الذين يتركون البياضات ، فقد نتفق معه أو نختلف ، خاصة من حيث النتائج ، إلا أنه لا يمكن دحض دراساته ، لأنها تظل متماسكة من ناحية المنهج ، وهو يعبر ، في نص المقدمة ، عن " شعوره بالفراغ "

حينما بدأ يفكر فى موضوع : المثقفون فى الحضارة العربية ، ومصدر هذا الشعور ، فى نظره دائما ، أن العبارة لم تجد فى ذهنه مرجعية لمفهوم المثقف فى الثقافة العربية [٣٩] . والمرجعية فى تصوره قرينة مطلب التبيئة : تبيئة مقولة المثقف التى هى مقولة عصرية حداثية ، وفى الواقع فإننا لا نجد هذه المقولة فى تراثنا ، وإنما نجد ما يوازيها أو يعبر عنها من تسميات مثل " الأديب " و " الفقيه " و " حامل القلم " ... إلخ. وإذا كانت مقولة " المثقف " تقودنا إلى كتابات أنطونيو غرامشى (١٨٩١ - ١٩٣٧) التى مال إليها المثقفون العرب خصوصا بعد هزيمة العام السابع والستين [٤٠] . فإن محمد عابد الجابرى يتحفظ فى هذا الصدد إذ يقول : " إن وجهة نظر غرامشى جديرة بالاعتبار فهى آراء تجديدية فى النسق الماركسى نفسه ، وأهم من ذلك أنها مهمة ، ولكنها مع ذلك محكومة بالنسق الذى تنتمى إليه وبالتالى تفرض على الباحث توصيفات معينة وتمارس عليه نوعا من الهيمنة تجبره على الاتجاه بالبحث الوجهة التى تخدم النسق الذى تشكل هى جزءا منه ، وذلك على حساب الرؤيا الحرة للواقع كما هو " [٤١]. ويضيف أن فهم غرامشى للمثقف يجعلنا " ننخرط فى عملية هى أقرب إلى تفسير التاريخ العربى الإسلامى منها إلى البحث عن طريقة لتوظيف مقولة "المثقفين"، بحمولتها المعاصرة فى التماس نوع من الرؤيا أوضح للحياة الثقافية فى هذه الحضارة " [٤٢]. وفى الواقع فإن تصورات غرامشى هى ذات بعد " إيحائى " ، مثلما أنها ، فى جانب منها - ذات صلة بإيطاليا مثل دراسته حول " المسألة الجنوبية " التى يعتبرها إدوارد سعيد أهم دراسات أنطونيو غرامشى ، لكن فى مقابل ذلك يعتمد محمد عابد الجابرى دراسة جاك لوكوف " المثقفون فى العصر الوسيط " الصادرة فى الخمسينيات ثم دراسة آلان دى ليبيرا " التفكير فى العصر الوسيط " ، وللإشارة فهذا الأخير ، وقد سلفت الإشارة إليه من قبل ، يعد من أبرز المشتغلين على الفلسفة فى العصر الوسيط خصوصا وأن هذا العصر لا يرتبط - فى نظرة - بالزمان المسيحى والزمان اليهودى فحسب ، وإنما بالزمان الإسلامى أيضا ، لقد حاول - كما قيل عنه - إزاحة ستار النسيان عن الدور الحاسم الذى لعبه الإرث الفكرى العربى الإسلامى ، خصوصا الرشدية بكل تياراتها اللاتينية واليهودية [٤٣] .

وعملية الأخذ بالمقولات تبدو " مبررة " ، وهى التى تمنح القراءة طابع " الإحكام النظرى " مثلما تجعلها قرينة الإنتاج المعرفى والضبط المفهومى ، ثم أن الفلسفة لم تعد " تأملا " كما كان يقال ، وإنما صارت " خلقا " للمفاهيم كما يدافع عن ذلك جيل دولوز

وفليكس غاتاريفى كتابهما المشترك " ما هى الفلسفة ؟ " (١٩٩١) ، ومن المؤكد أن مثل هذا السؤال الكبير المطروح على الفكر الفلسفى العربى المعاصر ، هو ما يجعلنا نسأل حول الغاية من التبيئة التى أشار إليها محمد عابد الجابرى ، وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى الأطروحة الأساسية فى الدراسة ، ويمكن تلخيصها فى مناطق " السياسة " التى يعرض فى ضوئها صاحب الدراسة لمفهوم المثقف فى التراث ، يقول فى هذا الصدر : " وإذا نحن رجعنا إلى تاريخ محن العلماء فى الاسلام ، فإننا سنجدها ذات أسباب سياسية ، وفى الأغلب الأعم منها ، فليس هناك فى الاسلام من العلماء من تعرض للإضطهاد والمحنة من قبل الحكام من دون أن يكون لذلك سبب سياسى " (٤٤) . وأما بالنسبة إلى نكبة ابن رشد ، فهو يقول : " إن سبب النكبة لا يمكن أن يكون إلا سياسيا " (٤٥) . والنص السياسى الوحيد لابن رشد هو " جوامع سياسة أفلاطون " ، أما كتاب " السياسة " لأرسطو فلم يستطع ابن رشد الحصول على ترجمته العربية التى تمت فى المشرق ، ويضيف محمد عابد الجابرى : أن فيلسوف قرطبة لم يلجأ إلى شرح جمهورية أفلاطون إلا بعد أن يأس من الحصول على كتاب " السياسة " لأرسطو ، ويضيف فى موقع آخر أن المشروع الفلسفى لابن رشد كان يتحرك فى النطاق الأرسطى وحده ، معتبرا ما قبل أرسطو مرحلة " ما قبل العلم " لكون الفلسفة والعلم فيها لم يكونا يعتمدان اليقين والبرهان بل مجرد الرأى الذى يعتمد الجدل فى الغالب " (٤٦) . و " المسألة المنهجية " ، حسب محمد عابد الجابرى ، التى واجهت فيلسوف قرطبة هى تحويل نص أفلاطون من محاورة تعتمد الجدل إلى نص يعتمد التحليل والتركيب ، وأيضا التخلى عما لا يدخل فى قول العلم ، كالحكايات الأسطورية وما شابه ، وهذا ما جعل كتاب جوامع سياسة أفلاطون ، فى نظر محمد عابد الجابرى ، أحين كتاب فى السياسة فى الإسلام ، وأعمق من الكتب الأخرى المؤلفة فى الموضوع وأكثر منها التصاقا بالواقع العربى الإسلامى ، ولا يستثنى مفكرنا إلا " مقدمة " ابن خلدون التى تتجاوز السياسة إلى العمران البشرى جملة ، ومصدر هذه المكانة اللافتة (أى جوامع سياسة أفلاطون) لهذا الكتاب تكمن فى طبيعة الشرح التى تنتظمه ، إلا أن كلمة شرح ينبغى التركيز على مدلولها العميق لأن الأمر يتعلق بـ " هيئة جديدة " لنص الجمهورية ، ف " جوامع سياسة أفلاطون " ليس مجرد شرح أو تلخيص ، إنه بلغة الجابرى دائما نص أفلاطونى لكن أعيد بناؤه بطريقة حررته من القضايا الميتافيزيقية والأقاويل "غير العلمية" ،

فابن رشد لم يسجن نفسه فى الإطار الذى تحـرك فيـه أفـلاطون ، بل لقـد تصـرف ك " شريك فى إنتاج النص " ، سيصير النص الأفلاطونى ، وبعد " إهمال " المدخل والخاتمة وتعويضهما بأشياء من عند ابن رشد ، نصا سياسيا محضا ، وستتم " تبيئته " فى الحقل الثقافى الحضارى العربى الإسلامى ، وفى هذا السياق يمكن أن نشير مع ماجد فخرى فى كتابه " ابن رشد فيلسوف قرطبة " إلى استهلال ابن رشد كتاب الجوامع بتعريف العلم السياسى (أو المدنى) وبيان صلته بالعلوم النظرية ، على طريقة أرسطو لا على طريقة أفلاطون (٤٧) . وعلى مستوى آخر حذف ابن رشد منه ما حذف ، وأضاف إليه ما أضاف من إشارات إلى وقائع وأحداث من تاريخ العالم العربى والإسلامى والأندلسى خاصة ، ومثال محمد عابد الجابرى على ذلك إشارة ابن رشد إلى ثورة قرطبة على المرابطين وقيام حكم جماعى فيها من كبار قضاه الفقهاء والأعيان ، إضافة إلى أن نص ابن رشد ليست فيه أية إشارة أو عبارة فيها ثناء أو إشادة بالخليفة الموحدى وإنجازاته ، هذا هو السبب الأول فى النكبة ، أما السبب الثانى فيستخلصه محمد عابد الجابرى من علاقة ابن رشد بشخص يخاطبه فى نص الإهداء ، ويرى (أى الجابرى) أنه هو يحيى أخو المنصور ، والأكثر من ذلك يفترض أن هذا الأخير هو الذى طلب من ابن رشد تلخيص سياسة أفلاطون فى إطار التمهيد لحركته (٤٨) .

وابن رشد بدوره كان ينشد الإصلاح فى الحكم والسياسة ، كما نشده فى مجال العقيدة الدينية والعلم والفلسفة ، ولذلك سيحاكم ، وهو لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب " الدين " الذى اتخذه خصومه غطاء ، ظلما وعدوانا ، كما جرت بذلك عادة المستبدين وسدنتهم وإنما حوكم بسبب هذا الكتاب الذى أدان فيه الاستبداد بدون هوادة (٤٩) . ومن هنا فإنه لا يمكن أن نقول إن نكبة ابن رشد تعود إلى " أسباب شخصية " (تنافر) بينه وبين المنصور كما يتصور البعض (٥٠) . إن المسألة تتجاوز مثل هذه " الأسباب " ولكن الدولة دائما – كما يقول عبد الله العروى فى مقدمة كتابه " مفهوم الدولة " – مجسدة فى شخص أو فى أشخاص ، فهى عرضة لآفات الحياة البشرية ، وأى تساؤل عنها تساؤل عن مستقبلها وتطورها ، أو لنقل – مع الجابرى – إن هذه الأسباب تلتبس بالإصلاح الذى نشده ابن رشد فى مجال الحكم والسياسة كما نشده فى مجال العقيدة الدينية والعلم والفلسفة (٥١) ومن هنا ستكون تلك " القطيعة " بين ابن رشد والفارابى التى يشرحها محمد عابد الجابرى قائلا بأن فيلسوف قرطبة قد قطع مع نوع "الكلام" الذى تكلمه الفارابى فى السياسة والمدينة الفاضلة وليدشن خطابا جديدا فى العالم المدنى ، يواجه السياسة

بموقف سياسى صريح وشجاع [٥٢] . وهنا يمكن القول مع الباحث عبد السلام بنعبد العالى ، فى كتابه " الفلسفة السياسية عند الفارابى " ، بأن هذه الفلسفة (السياسية) لم تستطع أن تبدع نماذج أخلاقية نابعة من صميم الممارسة الاجتماعية كما كانت تتم داخل المجتمع الإسلامى [٥٣]. هذا بالإضافة إلى أن الفارابى أراد - كما يضيف عبد السلام بنعبد العالى - أن يستلهم الفلسفة الإغريقية ، ويقرأها فى ضوء ما يمليه عليه واقعه الإسلامى لكنه لم يقع على الروح الانتقادية عند أفلاطون ، وإنما ظل سجين الروح التعليمية عند المعلم [٥٤] .

من الجلى إذن أن " الظروف الإسلامية " كان لها تأثير واسع فى عملية الشرح إضافة إلى فكرة " فردانية الفلاسفة " ، ويشرح عبد الله العروى هاتين الفكرتين قائلا : (ونستحضر نصه على طوله لأهميته) : " ننتبه هنا إلى أن هذه النتيجة بالذات (أى فردانية الفلاسفة) ليست هى التى وصل إليها فلاسفة اليونان الكبار ، إذ لا وجود للفردانية فى مدينة أفلاطون غير أن التطورات التى حصلت بعد قيام إمبراطوية اسكندر وإنهيار الجمهوريات الإغريقية دفعت الناس إلى تأويل المذهب الأفلاطونى تأويلا فردانيا وإلى إعتبار الجمهورية الأفلاطونية ، لا كمخطط إصلاحى لدولة فعلية ، بل كأسطورة تعين الفرد على تلمس طريق النجاة بنفسه ولنفسه ، فتأثر الفلاسفة المسلمون بتلك الأتويلات النبوأفلاطونية لأنها كانت توافق أحوالهم وظروفهم ، يحق لنا أن نقول إن تأثير الظروف الإسلامية فى فهم الفلسفة السياسة اليونية كان أكبر من تأثير الفلسفة ذات الطابع اليونانى فى إدراك الفلاسفة المسلمين الوضع المحيط بهم "[٥٥] . ثم إن فكرة الشرح كفيلة بأن تشرح لنا قلة المباحث السياسية فى تراثنا مقارنة مع أبحاث أخرى مثل النفس والطب ، يقول على عبد الرازق فى هذا الصدد : " من الملاحظ البين فى تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم الأخرى أسوأ ، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجود ، فلسنا نعرف لهم مؤلفا فى السياسة اللهم إلا قليلا لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية فى غير السياسة من الفنون [٥٦] . وفى الواقع لا يزال هذا الوضع قائما فى الوطن العربى ، إذ لا نألف المراكز والمعاهد والمؤسسات ذات الصلة بالأبحاث السياسية التحليلية والاستراتيجية .

ويمكن أن نقول فى خلاصة قراءة محمد عابد الجابرى لنكبة ابن رشد ، إن مصدر هذه النكبة نصه السياسى الوحيد ، ومعنى ذلك أن الثقافة بالنسبة إلى الدولة أداة أثيرة للسيطرة والهيمنة ، إن المثقف هنا لا يستطيع – بتعبير إدوار سعيد – " أن يقول الحق فى وجه السلطة " (٥٧) . ولذلك فإنه لا يجد بدا من الخضوع لهذه " اللعبة " ، فالأمر يتعلق إذن بإكراهات وإرغامات ، وأما بالنسبة إلى الغاية من التبيئة فتتمثل فى البحث عن النموذج والمثال ، وفى هذا الصدد يمكن أن نرجع إلى خلاصة ما توصل إليه محمد عابد الجابرى ، وإن بخصوص محنة ابن حنبل ، وذلك حين يقول : " ومازالت الوضعية فى خطوطها العامة كما كانت بالأمس ، لنختم إذن بالقول إن علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس (معتزلة وأهل السنة) أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حداثيين) . أما جوهر هذه العلاقة فهى الأمس واليوم " التناوب " على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها " (٥٨) . ولذلك فإن أهم ما يبقى هو هذا الموقف ، موقف المثقف الثابت الذى يمكن أن نفيد منه فى تدبر العلاقة مع السلطة التى تريد للمثقف أن يظل مجرد " بوق " لها .

أما القراءة الثانية التى تستوقفنا فى إطار رصد مفهوم المثقف فى خطاب ابن رشد ، فى الفكر الفلسفى المغربى المعاصر طبعا ، هى الدراسة التى أنجزها الدكتور على أومليل فى كتابه " السلطة الثقافية والسلطة السياسية " (١٩٩٦) ، وعلى أومليل مفكر معروف بدراساته الجادة ذات الصلة بالتراث وغير التراث ، وهذه الدراسات ، بأسئلتها النابهة ، جعلته يحتل مكانة مهمة فى خريطة الفكر العربى المعاصر ، وللإشارة فهو بدوره مر من جسر الخلدونية إذ سبق له أن أنجز دراسة حول " الخطاب التاريخى " عند ابن خلدون ، غير أنه بدأ – فى هذه الأطروحة – " أكاديميا صرفا " ، بل إن ما سعى إليه – وبلغته – هو " تجنب الالتباس بين العصور والأفكار " أو " الخلط بين عصور التاريخ والنظم الثقافية المختلفة " (٥٩) . وما يهمة كذلك ، كما ورد فى نص المقدمة ، هو " تحديد المجال التاريخى والثقافى الذى أنتج داخله الخطاب الخلدونى " ، ومعنى ذلك أنه كان يسعى إلى أن ينأى بقراءاته عن المقايسات والتماثلات التى لا تخرج عن دائرة تمجيد الذات أو التأكيد على السبق التاريخى وقداسة الماضى ، إلا أن القراءة التى تنتظم دراسة " السلطة الثقافية والسلطة السياسية " تنحو منحى آخر كما سنلاحظ ذلك بعد قليل ، ويبقى أن نشير هنا إلى أنه إذا كان محمد عابد الجابرى لا يشير فى دراسته السالفة إلى أن قراءته لا تعدو أن تكون مجرد تأويل ، فإن على

أومليل يشير إلى هذا التأويل مؤكدا أهميته في ذات الوقت ، وهو يقول (أي على أومليل) في مفتتح دراسة (مستقلة) له حول ابن رشد : " كثيرا ما اتخذ الذين يدرسون التراث طريقة في البحث لا تعدو أن تكون شرحا ، أي أن يعمدوا إلى آراء هذا المفكر أو ذاك ، يستعرضونها ويشرحونها شرحا لا يكاد يخرج عن أن ما قاله المفكر القديم ، يعودون هم ليقولوه بكلام آخر ولا تتغير سوى التعابير " (٦٠) .

وتتضمن دراسة " السلطة الثقافية والسلطة السياسية " ، وهي التي تهمنا هنا مجموعة من الدراسات المتفرقة ، لكن ثمة ما يوحد بينها ، وتجدر الإشارة إلى أن القراءة التي تنتظمها لا تحيد عن ثابت المثقف والسلطة ، ثم إن أغلب هذه الدراسات تندرج داخل التراث ، وأول ما يستوقفنا في هذا الصدد عنوان الدراسة (السلطة الثقافية والسلطة السياسية) ، ولا نقف عند هذا العنوان من موقع نقدي أدبي فنقول بأنه يمثل " عتبة " أو يفتح " شهوة " القراءة ، إن بيت القصيد هو " الواو " العاطفة التي تصل تركيبيا ودلاليا ما بين السلطتين ، ولذلك : ما هي الدلالات التي تستغرقها هذه الواو ؟ هل هي تفيد المعية ؟ أم الضدية ؟ أم ما بينهما ؟ وفي ضوء الدراسة فإن الحالة الثانية هي الغالبة ، إن المثقف يعاني مشكلة السلطة المتمثلة هنا بآلة الدولة ، فهو لا يقوى على إعلان موقفة بشكل مباشر ، بل يبديه بشكل مداور كما في حالة ابن رشد كما سنلاحظ بعد قليل ، وفي أحيان أخرى لا يعلنه نهائيا سواء بشكل مداور أو مباشر ، لكن مع ذلك تعصف به آلة القمع وتلوى به السلطة ، وهو وإن كان سياسيا مع اختيار الدولة ، فإنه يريد أن يكون خارج آلتها تأكيدا لمبدأ " الاستقلالية " كما في حالة الجاحظ الذي آثر " احتراف الأدب " على " مزاولة الكتابة " في دواوين الحكام ، وغاية القول هنا أن الواو العاطفة لا تفيد البتة أنه ثمة حدود فاصلة بين الثقافة والسياسة : لأن العلاقة بينهما ليست علاقة " حدود " وإنما هي علاقة " وجود " ، فالمثقف لا يمكن له أن يتخلص من السياسة ، فهذة الأخيرة هي مثل الهواء الذي نتنفسه دون أن ندركه ، والمثقف لا يعيش مفارقا للسلطة ، فهي تحاصره وتلون خطابه ، وهو يتحرك على أرضها وفي حال عدم التوافق معها فإنه يسعى إلى تشكيل سلطة مضادة هي – في آخر المطاف – سلطة المثقف حين يحصر دورة في مزاولة النقد بدلا من المسايرة والإندماج ، والسلطة هنا ليست بالمعنى الفوكوي (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي الراحل ميشال فوكو) الذي يقود إلى ميكروفيزيائيات السلطة ، استراتيجيات الخطاب ، وتداخل المعرفة والحقيقة ... إلخ إن السلطة هنا " مشخصة " ، إضافة إلى ذلك فهي مدعمة ب " أجهزة الدولة الإيديولوجية " إذا جازت عبارة لويس ألتوسير ، ولذلك لا يملك المثقف إلا أن يتكيف مع هذه السلطة خصوصا حين تظهر " أنيابها " أو

" أظافرها " ، وتتفاوت عنا أساليب التكيف والمراوغة تبعا لتفاوت المثقفين فى علاقاتهم مع الدولة .

وفى ضوء هذا التحديد يمكن أن نعرج على مفهوم المثقف فى الدراسة ، وقبل ذلك ، وكما هو معروف ، هناك ما يزيد عن مائة وستين تعريفا للثقافة ، وهناك أكثر من زاوية يمكن الإستناد إليها فى معالجة هذا المفهوم ، وإذا كان على أومليل يحترس بخصوص مقولة المثقف ، طالما أنها مقولة حداثية معاصرة كما لاحظنا مع محمد عابد الجابرى كذلك ، فإنه لا يسلم منها حتى وإن كان لا يقبل بتأصيل كل المفاهيم الحداثية ويبقى أن نشير إلى أن الأطروحة ، وعلى نحو ما يبدو لنا ، التى تحرك الدراسة هى اصطدام المثقف بآلة الدولة ، الدولة التى تتدخل ب " عنف " من أجل تثبيت ، ما يسميه على أومليل فى إطار الحديث عن محنة ابن حنبل ، " دولنة " العلم الشرعى وترسيم مؤسسة القضاء وفرض مذهب الدولة الكلامى (٦١) . ويهمنا هنا فكرة " الدولنة " وغايتها المتمثلة فى ضبط المجتمع وتوجيه علاقاته ، إضافة إلى أن عملية الدولنة هى قرينة سياسة الدولة بمخططاتها التى تريد أن تجعل من المثقف مجرد " وسيط " بينها وبين العامة التى شكلت مصدر خطورة مستمرة لها .

وتجدر الإشارة إلى أن على أومليل يؤكد أهمية خطاب ابن رشد ، وهو ما يتأكد من قوله بأن فيلسوف قرطبة رفض ما أنجزه فلاسفة الإسلام ، وما أنجزه هؤلاء لم يكن فى نظره (أى ابن رشد) سوى تحريف للفلسفة " الحقة " ، أى فلسفة أرسطو الخالصة ، فخلطوها بالأفلاطونية تارة ، وبالشريعة تارة أخرى ، فى عملية تأويل وجمع مفتعلين ، ويضيف على أومليل أن الغاية من رفض ابن رشد القراءة الإسلامية الأرسطية كانت هى إنشاء خطاب خارج الخطاب الفلسفى الإسلامى المعهود ، مثلما يضيف أن هدف مشروع شرح ابن رشد لأرسطو إنما هو " إعادة الهوية " إلى الفلسفة ، أى إلى العلم الحق ، القائم على منطق " البرهان " وليس على ظنيات خطابية (٦٢) . وإذا كان محمد عابد الجابرى يستخلص الموقف السياسى لابن رشد من " شرحه " لنص " جمهورية أفلاطون " فإن على أومليل لا يستخلصه من هذا الشرح ، فهذا الأخير يصنف كتب ابن رشد صنفين : ١ - كتب يشرح فيها أرسطو ، وهى أقسام ثلاثة : الجوامع والتلاخيص والتفاسير ، ٢ - كتب نقدية يستعمل فيها كل المعارف المتضمنة فى كتب الشروح ، ويوجهها ضد طائفتين من المفكرين خاصة : الفلاسفة

الإسلاميين ، والمتكلمين ، والصنفان من الكتب يهدفان – في نظره دائما – إلى إقرار مشروع محدد ، وعلى الرغم من تمييزه بين هذين الصنفين من الكتب فإنه يقر بتداخلهما على مستوى الهدف الذى يجعل منهما كلا موحدا فى خطاب ابن رشد ، ويلخص الإشكالية الرشدية فى كونها تدور داخل الأمة، وتنطلق من مشروع الإصلاح، وفى حدود مفهوم الإصلاح كما يقرر داخل الفكر الدينى الإسلامى (٦٣) . فعلى أومليل لا يساير إذن تلك التصورات التى تقول إن آراء فيلسوف قرطبة ومواقفه جاءت متضمنة فى شروحاته فحسب ، ويبقى إن نسأل : أين تكمن المواقف السياسية لابن رشد ؟ ، يجيب على أومليل هنا قائلا : " إن الذى نراه هو أن أفكار ابن رشد السياسية لا توجد ، على عكس ما قبل ، ضمن شروحه على كتابات أرسطو فى السياسة بل ينبغى البحث عنها فى صنف آخر من كتبه غير " الشروح " : أى فى كتبه التى وضعها لنقد المتكلمين ، وهنا يجب أن نقوم بنوع من إعادة التركيب النظرى لكى نستخرج الآراء السياسية لابن رشد ، وهى تختلف تماما عن آراء أستاذه أرسطو " (٦٤) . وأما الآن فإنه يمكن أن نسأل السؤال حول أسباب هذا النقد ، وخلاصة على أومليل هنا : " هى أن نقد ابن رشد الأشاعرة والغزالى الأشعرى كان نقدا بكيفية غير مباشرة لمؤسس السلطة الموحدية فى المغرب ابن تومرت الذى اذاع المذهب الأشعرى فى هذه البلاد ، ورسمته الدولة التى انبنت على دعوته ، والذى جعل من قضية إحراق المرابطين كتاب الغزالى " الإحياء فرس رهانه السياسى " (٦٥) . ومعنى ما سبق أن ابن رشد لم يستطع التصريح باسم ابن تومرت فالتجأ إلى هذا الأسلوب غير المباشر ، وهذا شىء مشروع وقتذاك بسبب موجات القمع السافرة التى عصفت بالكثيرين ، ثم " إن الصمت عن قول الحق هو فى معنى النطق بالباطل " كما يقول الجاحظ (٦٦) .

ومن أول وهلة يظهر لنا أن قراءة على أومليل تختلف عن قراءة محمد عابد الجابرى ، وفى الواقع كلاهما يركز على الموقف السياسى لابن رشد ، فهما متفقان على مستوى المنبع ، لكنهما مختلفان على مستوى النتائج المرتبطة بالتأويل ، وتأويل كل واحد منهما يكمل – فى نظرنا – الآخر ، ويؤكد من ثم ثراء النص الرشدى والتأويل فى ذات الوقت رغم كون أن الجابرى يستخلص نموذج المثقف من الشروح فى حين أن أومليل يستخلص من " الأقوال الذاتية " أو " الأصلية " (" الفصل " و " المناهج " و " التهافت ") لابن رشد ، وفى هذا الصدد هل يمكن القول بأن على أومليل حاول من خلال هذه الدراسة الرد على قراءة محمد عابد الجابرى كما ذهب إلى ذلك البعض (٦٧). وكما يمكن أن نستنتج فور الانتهاء من قراءة الدراسة ، غير أنه تجدر الإشارة هنا إلى

أن على أومليل كان قد أشار ، فى حوار قد أجرى معه ، فى أعقاب نشر الدراسة ، بأن التفكير فى الأبحاث المتضمنة فيها تعود إلى ما يزيد عن عقد من الزمن أى قبل ظهور دراسة محمد عابد الجابرى بسنوات ، لكن هذا لا يعفى من الحديث عن نوع من " السجال الثقافى " هنا بين المفكرين أو بكلام آخر عن نوع من لعبة الإحالة على الأسماء والمراجع ، وهى مسألة تستحق وقفة متأنية وتطرح أكثر من علامة استفهام ، وقد عبر مفكر فى حجم محمد أركون عن هذه المسألة بوضوح تام قائلا : " ولكن للأسف فإن المثقفين العرب (والمغاربة بشكل خاص) لا يستشهدون ببعضهم البعض ، إنهم يأنفون من ذكر أسماء بعضهم بعضا ، ربما يخشون من إرضاء البعض إذا ذكروا البعض الآخر وأهملوه ، وربما كانوا يريدون مراعاة الحساسيات ، وهذا شيء وارد فى الأوساط الثقافية والجامعية ، إنهم يريدون تحاشى المعارك الجدالية إذا ما ذكروا اسم هذا المثقف وأهملوا ذكر المثقف الآخر ، كل ذلك قد يجوز ، ولكن هذا الانغلاق السكولاستيكى داخل الذات يكلف ثمنا باهظا على صعيد الحياة الثقافية والمناقشة العلمية فى المجتمعات العربية بشكل عام [٦٨] .

من الجلى إذن أنه على الرغم من اختلاف القراءتين على مستوى المصدر الذى يستخلص منه الموقف (موقف ابن رشد تجاه الدولة) فإن هاتين القراءتين تلتقيان فى إمكانية توظيف مفهوم المثقف فى تراثنا ، هذا وإن كان على أومليل يحترس بخصوص مثل هذا التوظيف طالما أن مفهوم المثقف يرتبط بمرجعية أوربية (القرن ١٨) ، وكأن الأمر هنا يتعلق ب " محدودية التراث " على مستوى استيعاب مفاهيم الحداثة ، وهو ما تخف حدته عند محمد عابد الجابرى لكن فى إطار من دعوى " الانتظام داخل التراث " ، والسؤال الذى يمكن أن نطرحه الآن هو التالى : هل يسلم على أومليل من " الفهم المعاصر " فى قراءته ؟ وقبل ذلك فهو يلتقى مع محمد عابد الجابرى فى كون المثقف " منخرطا " فى قضايا عصره ، لكنه «مستقل» – أو ينبغى أن يكون ذلك – بمواقفه تجاه الدولة على ما فى هذا القول من تناقض ظاهرى . فالمثقف يعى فاعليته تجاه الدولة ومخططاتها وما ترسمه للمثقفين والرعايا . وعلى أومليل ، وإن كان يطرح ، فى كتابه « فى التراث والتجاوز » فى أثناء الحديث عن الفكر الخلدونى ، مسألة « معرفة حدود التأويل بحكم أن اهتمام المثقفين العرب بتراثهم المكتوب ليس من قبيل معرفة العلم بذاته . بل للدفاع عن هوية جماعية ، ذلك أن التأويل يفرض نفسه منذ البداية [٦٩] ،

فإنه بدوره ، خصوصا في دراسته حول « السلطة الثقافية والسلطة السياسية » ينزاح عن هذه الحدود . وقد نجد لذلك تبريرا وعند على أوميل نفسه حين يقول فى حوار أجرى معه على هامش ندوة « ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى » (كلية الآداب/الرباط، أبريل ١٩٧٨) « إننا لم ننفصل هيكليا ولا ذهنيا عن الماضى كما هو الشأن بالنسبة لمجتمعات أخرى وهذا ما يفسر بطبيعة الحال ، الحدة التى تتناول بها مسألة التراث هذه » (٧٠) . وفى هذا السياق يمكن أن نركز على أطروحة « المثقف الديموقراطى » التى بدت لنا موجهة لقراءته . إضافة إلى إشارته فى نص المقدمة ، إلى عبارة تجديد العقل العام لكى يتقبل القيم الديموقراطية " ، وفى السياق نفسه إشارته إلى أن " الالتزام الأول للكتاب هو الالتزام بالديموقراطية ، وبعدها فليختلف المختلفون " (٧١) ، وخلفية الديموقراطية هى التى حركت أيضاً كتابه " فى شرعية الاختلاف " (١٩٩١) حين راح يبحث فى دلالات الاختلاف : اختلاف المثقف المسلم مع الآخر (أقليات غير مسلمة) سواء فى موقع القوة أو الضعف ، واختلاف المذاهب الإسلامية فى تعاطيها للأصول والفروع وما إذا كانت توحد بين المذهب والسلطة ؟ ، وللإشارة هناك عودة قوية لمسألة الديموقراطية من داخل الفلسفة السياسية والتراث الفلسفى اليونانى ذاته ، وهى عودة لافتة فى الفكر الأنكلوسكسونى مقارنة مع الفكر الفرنسى ، وفى هذا الصدد يمكن الحديث عن الأبحاث الرصينة للمفكر اليهودى ليو ستروس (١٨٩٩ - ١٩٧٣) الذى لقب ب " الفيلسوف السياسى " ، والذى أرجع أزمة الفكر الحديث إلى القطيعة التى تمت بين الفلسفة السياسية الحديثة والفلسفة السياسية الكلاسيكية ، مثلما ألح على أن مشكلة الفلسفة السياسية لا تنفصل عن مشكلة الفلسفة ذاتها ، دون أن نغفل تشديده الكبير على افلاطون وتلميذيه الفارابى وابن ميمون ، فهؤلاء يمثلون المنابع العميقة لفكره (٧٢) ، هذا وأن هناك تصورات أخرى ترى أن الديموقراطية تجلت عند السوفسطائيين أكثر مما تجلت عند سقراط وأفلاطون وارسطو ، وهو ما لم تعودنا عليه كتب تاريخ الفلسفة (٧٣) ، تلك إذن هى أولوية المطلب الديمقراطى فى تصورات على أومليل ، أجل إن الحاضر أو تاريخيه القارىء وفاعليته مسألة مؤكدة ومبررة فى القراءة أو شرعية القراءة أخذا بشق من عنوان كتاب أومليل السابق ، وليس من شك فى أن هذه التاريخية تفصح عن هموم الحاضر التى لخصها ، فى كتاب " السلطة الثقافية والسلطة السياسية " ، فى مطلب الديمقراطية ، إن الحاضر لا يعكس دائما أسئلة التراث فى مجاله التاريخى والثقافى

أو الحضارى (إذا جازت عبارة الجابرى) المشروط بمقتضيات تداولية مخصوصة ، والحق إن التراث شيء ومطلب الديمقراطية شيء آخر (٧٤) .

أما القراءة الثالثة التى تستوقفنا بخصوص النص الرشدى فهى قراءة ناقد أدبى أو بالأحرى ناقد مؤول ، وهى لصاحبها عبد الفتاح كيليطو الذى فتح آفاقا جديدة فى مجال قراءة التراث الأدبى والسردى على وجه الخصوص ، هذا وأننا أصبحنا نعيش فى زمن تحول فيه أكثر من ناقد إلى ما يعرف ب " النقد الثقافى " أو " الدراسات الثقافية " أو " التحليل الثقافى " ، أى ذلك الناقد الذى صار لا يتقوقع فى إطار الدرس الأدبى الضيق ، وهذا ما ينطبق على كتاب " لسان آدم " (١٩٩٥) لعبد الفتاح كيليطو الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق ، ويهمنا فى هذا الكتاب مقال " ترحيل ابن رشد " رغم صفحاته المحدودة ، ومعالجته لابن رشد تختلف جذريا عن معالجة محمد عابد الجابرى وعلى أومليل رغم اشتراك القراءات الثلاث فى استراتيجية استكشاف الوجه الآخر من تراثنا وجه القمع الذى طال مفكرين ومبدعين بدلا من تقديس التراث أو وهم الاعتقاد فى صفاته ، إننا إزاء قراءة تستند إلى استراتيجية مغايرة ، إننا لسنا إزاء مفكر يسعى إلى " تشخيص " إنساق الفكر والسلطة ، وبالتالى اقتراح حلول ، وإن فى منظور غير جاهز ، وذلك من أجل الإسهام فى الإجابة على الأسئلة الملحة التى تستأثر بالمرحلة ، إننا أمام قراءة يظهر أنها تسعى ، فى المقام الأول ، إلى " المتعة " إلا أن هذا لا يعنى أنها قراءة تفتقد إلى الخلفيات المنهجية والثوابت المعرفية التى تسند عادة فعل القراءة وتمنحها من ثم بعد الفاعلية والقدرة على استنبات الأسئلة الممكنة ، إن نص " لسان أدم " ككل إنجازات عبد الفتاح كيليطو ، ويعكس فهما معنيا لتاريخية القارئ وتاريخية المقروء والأنساق المعرفية / الأنطولوجية التى تصل ما بينهما ، ومع عبد الفتاح كيليطو تغدو الحياة تأويلا ، وأن كل ما هناك لا يعدو أن يكون تأويلا على تأويل ، التأويل الذى يحرك الإنسان والتاريخ ، التأويل الذى " نحيا به " ويمكن القول بأن التأويل عند عبد الفتاح كيليطو يقوم على - ما يسميه - هانس جورج غادامير ب " التطبيق " (Application) الذى هو مظهر مكون (بكسر الواو المشددة) للفهم ، الفهم الذى يقوم بدوره على أساس فينومنلولوجى (٧٥) ، والتطبيق هنا لا يحصر مشكل التأويل فى المنهج أو المناهج فحسب ، هناك الذات أيضا أو « الوساطة المطلقة » (La médiation Absolue) ما بين التاريخ والحقيقة ، تلك الوساطة التى يراها هيجل

فى أساس الهرمينوطيقا [٧٦] ، من هنا فإن " لسان أدم " هو ، فى جانب منه ، " لسان كيليطو " أيضا .

وتكمن أهمية قراءة عبد الفتاح كيليطو فى كون أنها تلتفت إلى موضوع « الترحيل » بخصوص ابن رشد ، أى إلى موضوع لا يدخل عادة فى إطار الاهتمام بالإشكالات الكبرى عند ابن رشد مثل " الفصل ما بين الحكمة والشريعة " أو خلود النفس أو الشرح .. إلخ وموضوع " الترحيل " يدخل بدوره فى إطار النكبة التى تحدث عنها محمد عابد الجابرى وعلى أومليل ، ويبحث صاحب " الأدب والغرابة " فى نسق الترحيل ، وهو لا يركز على بعد المثقف فى خطاب ابن رشد ، وهو يتحدث عن الفيلسوف ويكرر عبارة " فيلسوف قرطبة " على امتداد الدراسة ، هذا وإن كان يشير إلى " حرق كتب الفلسفة " و " الأوامر السلطانية " و " تشتيت التلاميذ " و " شراسة الناس من العامة وهم يطردون ابن رشد بسفالة خارج قرطبة " ، وعنصر الفيلسوف فى خطاب ابن رشد لا يخفى عن ذهن على أومليل الذى سلفت الإشارة إليه ، بل أن هذا الأخير يرى أنه من النادر أن يجتمع الأمران فى شخص واحد فيكون فقيها وفيلسوفا [٧٧] ، ويضيف " أن المفارقة فى الشخصية الثقافية لابن رشد ، هى أنه كان يصبح ويمسى على الناس وهو " يلعب " دور الفقية ، ثم هناك الوجه الآخر ، وهو شخصيته الثقافية الحقيقية ، كما كان يراها لنفسه ، وهى أنه فيلسوف يعطى لعلمه الفلسفى القيمة الأولى [٧٨] ، والخلاصة هنا أن الفيلسوف ليس هو المثقف ، لكنهما اجتمعا فى شخصية ابن رشد ، ويمكن أن نستأنس هنا بالتمييز اللافت الذى أقامه ليو ستراوس ، وقد سلفت الإشارة إليه قبل قليل – بين المثقف والفيلسوف ، فالأول مفهوم سياسى وأخلاقى ، أما الثانى فهو يسعى إلى المتعة ، وحتى إذا ما سعى إلى غيرها فلا يسعى إليه فى المقام الأول [٧٩] ، ولقد كان وراء نكبة ابن رشد شرحه لكتاب " جمهورية افلاطون " وفى هذا الشرح كشف عن موقفه كما لاحظنا فى قراءة محمد عابد الجابرى ، أما ابن رشد فى قراءة عبد الفتاح كيليطو فهو كما سنرى – يسعى إلى الفلسفة أو يبدو مهموما بها .

ويقول عبد الفتاح كيليطو فى مفتتح نص " الترحيل " : فى شهر مايو ١١٩٩ م . تحرك موكب جنائزى فى مراكش فى اتجاه قرطبة ، طوال أيام وأيام ، سار الموكب عبر الجبال والوديان حتى البحر المتوسط ، ثم : بعد أن قطع المضيق ، تابع سيره البطئ

والشاق حتى عاصمة الأندلس ، هناك دفنت جثته ، جثة ابن رشد ، والواقع أن هذا دفن ثان ، لأن الإمام دفن شهوراً قبل ذلك ، في مراكش ، هو الذى كان يتأرجح بخصوص حشر الأجساد ، قد أخرج إذن من القبر ورحل إلى المدينة التى ولد بها " (٨٠) ، وإذا ما سألنا حول سبب هذا الترحيل فإن عبد الفتاح كيليطو يجيب قائلا : يمكن تأويل هذا القرار بأنه تكريم للفيلسوف ، وطريقة للاعتراف بقيمته ، وشرف ذكراه ، غير أنه من وجهة نظر أخرى ، يمكن كذلك الاعتقاد بأن جثة ابن رشد لم يكن منظورا إليها بوصفها منبعا للكرامات والنعم ، فلم يحتفظ به فى الأرض الأفريقية ، وطرد من جنوب المتوسط ، وفى القبر الذى ظل فارغا يقال إنه دفن الولى أو العباس السبتى " (٨١) ، ويضيف كذلك : " لا ابن عربى ، ولا ابن الحكم ، ولا ابن جبير بمستطيع تخمين أن ترحيل جثمان ابن رشد ، سيكون له ، بالنسبة لنا نحن ، مدلول دقيق : رفض ارسطو ، وترحيل الفلسفة إلى اللاتين " (٨٢) ، وفى ضوء هذا التصور تصير فلسفة ابن رشد " فلسفة مستقبليه " كما ينعتها الجابرى ، ومعنى ذلك أنها أقرب إلى فكر عصر النهضة فى أوربا على الرغم من ارتباطها بأرسطو ، وهل هناك فيلسوف لا يرتبط بأرسطو بشكل من الأشكال كما يضيف صاحب " نحن والتراث " (٨٣) ، فمهما كانت انسيابية كيليطو فى التأويل ، أو فى " حكيه التحليلى " ، فهو لا يستطيع الفكاك من المنهج ، ثمة وعى بالتأويل فى أسسه الفينومينولوجية والمنهجية ، إلا أن ذلك لا ينفى غلبة المؤول ، تلك الغلبة التى تتكشف عنها الصداقة التى يقيمها كيليطو مع ابن رشد والتى لا وجود لها خارج دائرة التأويل .

وخلاصة عبد الفتاح كيليطو أن : " دفن ابن رشد لم ينته بعد " (٨٤) وهى خلاصة لافتة ومفادها أن نص الترحيل لا يزال أفقا للتأويل والقراءة المتجددة ثم إن فى تجديد القراءة تعميقا للحدث وإثراء له ، هذا بالإضافة إلى أن حدث " الترحيل " لايزال قائما . وهو ما يمكن أن نلاحظة فى محاولات " اغتيال العقل " وطمس العقلانية ، إضافة إلى الاضطهاد الذى تعرض له بعض المفكرين مثل " ترحيل " المفكر المصرى المستنير نصر حامد أبى زيد إلى خارج وطنه ، من هنا إذن كان دفاع القراءات المشرقية (المصرية على وجه الخصوص) عن معطى التنوير فى أثناء التعامل مع الخطاب الرشدى أو غيره من الخطابات الأخرى التى تسمح بمثل هذه الآليات الدفاعية ، وهو ما لا نلاحظه فى المغرب لاعتبارات تاريخيه وثقافية محددة ، ويظهر أن خلاصة كيليطو (السالفة)

يمكن أن تفيد أيضا أن حدث " الترحيل " لا يزال أفقا للتأويل ، ولكن في المنظور الذي يفضي إلى التأكيد على أهمية الخطاب الرشدي ذاته .

إن ابن رشد في قراءة عبد الفتاح كيليطو يسعى إلى مزاولة الفلسفة عكس ابن رشد في قراءة كل من محمد عابد الجابري وعلى أومليل الذي يسعى (أي ابن رشد) إلى تكريس أفق النقد / نقد الانسداد والاستبدال اللذين تفرضهما آلة الدولة القامعة التي ترى في المثقف ما يهدد علاقتها مع العامة التي هي مصدر تمركزها وتسلطها ، ولا تزال هذه إشكالية قائمة حتى الآن ، وإن كان مفهوم المثقف قد تغير جذريا بسبب الزلزلة التي تعرض لها من أساسه .

هوامش الفصل الخامس

١ – إدوار سعيد : الثقافة والإمبريالية ترجمة د . كمال أبو ديب الأداب بيروت ١٩٩٧ ، ص ٥٩

٢ – محمد عابد الجابرى : المسألة الثقافية : مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩١ ، ص ٩١

3 - Alain de Libera : La Philosophic Midievale, PUF, eme édition, 1995 p156

٤ – محمد أركون : الاسلام والحداثة / مواقف ٥٩ – ٦٠ صيف – خريف ١٩٨٩ ص ٢١

٥ – علي حرب : نقد النص ص ٩٣

٦ – أوليفر ليمان : ماذا بقى من فلسفة ابن رشد ؟ . ترجمة مقدار عرفة منسية / دراسات أندلسية (تونس ، العدد ٢٠ جوان ١٩٩٨ ، ص ١٩) .

7 - Alain de Libera : La Philosophie Midievale, p175

٨ – محمد أركون : الإسلام والحداثة / مواقف ص ٢٥

٩ – محمد أركون : ابن رشد المفكر العقلانى والإيمان المستنير ، ترجمة : هاشم صالح / عالم الفكر ، المجلد ٢٧ ، العدد الرابع أبريل – يونيو ١٩٩٩ ص ٢٣ ، ص ٢٥

١٠ – فرح أنطون : ابن رشد فلسفته ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ٤١

11 - Alain de Libera : La Philosophie Médievale. p161

١٢ – عبد الله العروى : مفهوم العقل . ص ٤٧

١٣ – عزيز الحدادى : صورة ابن رشد فى الكتابات الأوروبية والعربية ، مطبعة ما بعد الحداثة ، فاس ٢٠٠٠ ص ٢٦١

١٤ – إنكا فون كوفلفن : الرشدية العربية المعاصرة / المجلة التونسية للدراسات الفلسفية (ملف ابن رشد اليوم) العدد ١٩ ، ١٩٩٨ صص ١١٥ – ١٣٧

١٥ – عبد الله العروى : مفهوم العقل ص ٦٠

١٦ – طه عبد الرحمن : الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ٢٠٠٢ ص ١٤١

١٧ – طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، منشورات الزمن الرباط ٢٠٠٠ ص ٩٦

١٨ – المرجع نفسه ص ٨٩

١٩ – المرجع نفسه ص ٨٦

٢٠ – نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ٢٠٠٠ ص ٢٢

٢١ – محمد المصباحي : الوجه الحداثي لابن رشد ، دار الطليعة بيروت ١٩٩٨ . ص ٢٩ ، صص ٢٠ – ٢١

٢٢ – حوار مع الدكتور محمد المصباحي / مجلة الصورة ، العدد الثاني ، خريف ١٩٩٩ ، ص ١٣٦

٢٣ – جمال الدين العلوي : المتن الرشدي : دار توقال ، الدار البيضاء ١٩٩٨٦ ، نص المقدمة .

٢٤ – حوار مع الدكتور محمد المصباحي / مجلة الصورة ، ص ١٢٥

٢٥ – مراد وهبه : مدخل إلى التنوير ، دار العالم الثالث ، مصر ، ١٩٩٥ ، ص ١٥٩

٢٦ – نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ، صص ٢١ – ٢٢

٢٧ – المرجع نفسه ، ص ٥٧

٢٨ – المرجع نفسه ، ص ٢٧

٢٩ – مراد وهبه : مدخل إلى التنوير ، ص ٨٩

٣٠ – المرجع نفسه ، ص ١٤٥

٣١ – المرجع نفسه ، صص ١٣٠ – ١٣١

٣٢ – أنظر : كامل شياع : تأويلات ابن رشد عند المعاصرين من قارئيه والمحتفلين به / الحياة العدد ١٢٩٦٣ الخميس أكتوبر ١٩٩٨

٣٣ – د ، طاهر لبيب : العالم والمثقف والإنتلجنسيا / الانتلجنسيا العربية (كتاب جماعي) الدار العربية للكتاب ، تونس ، (د ، ت) ص ١١

٣٤ – جورج تامر : تلخيص ابن رشد لكتاب أفلاطون في السياسة ومشكلة التراث / الحياة العدد ١٢٩٥٩ الخميس ٢٧ غشت ١٩٩٨

٣٥ – نص المقدمة التحليلية للدكتور محمد عابد الجابري / الضروري في السياسة – مختصر كتاب السياسة لأفلاطون لابن رشد ، نقله عن العبرية د ، أحمد شحلان ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨ ، ص ٣١

٣٦ – حوار مع طه عبد الرحمن على هامش ندوة " ابن رشد ومدرسته فى الغرب الاسلامى " أبريل ١٩٧٨ / أقلام ، العدد ٤ ، أكتوبر ١٩٧٨ ، ص ١٦

٣٧ – محمد عابد الجابرى : العقل السياسى العربى ، محدداته وتجلياته ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، (د . ت) ص ٣٦٥

٣٨ – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٣٩ – المصدر نفسه ، ص ٩

٤٠ – أنظر : د طاهر لبيب : غرامشى فى الفكر العربى / غرامشى وقضايا المجتمع المدنى (كتاب جماعى) دار كنعان ، دمشق ١٩٩١ ، صص ١٦٤ – ١٨٠

٤١ – محمد عابد الجابرى : المثقفون فى الحضارة العربية ، صص ٢٠ – ٢١

٤٢ – المصدر نفسه ص ٢١

٤٣ – أنظر فى هذا الصدد : عبد الرحمان اليعقوبى : الحضور الرشدى فى الفكر الغربى الوسيط / مقدمات مغاربية ، العدد ١٥ شتاء ١٩٩٨ صص ٧٨ – ٨٧ وانظر أيضا : هاشم صالح فى مرآة الفكر الفرنسى المعاصر / عالم الفكر (مرجع سابق) صص ١١٧ – ١٩٨

٤٤ – محمد عابد الجابرى : المثقفون فى الحضارة العربية ص ٦٦

٤٥ – المصدر نفسه ، ص ٣١

٤٦ – نص المقدمة التحليلية لمحمد عابد الجابرى / ابن رشد : الضرورى فى السياسة ص ٤٤

٤٧ – ماجد فخرى : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، منشورات دار المشرق ، الطبعة الثانية . (د . ت) ص ١١٩

٤٨ – محمد عابد الجابرى : المثقفون فى الحضارة العربية ص ١٤٨

٤٩ – نص المقدمة التحليلية لمحمد عابد الجابرى / ابن رشد : الضرورى فى السياسة ص ٣٩

٥٠ – حمادى العبيدى : ابن رشد الحفيد حياته . علمه – فقه ، الدار العربية للكتاب ، طرابلس ١٩٨٤ ، ص ٢٢

٥١ – نص المقدمة / الضرورى فى السياسة ص ٢٧

٥٢ – المصدر نفسه ص ٢٦

٥٣ – عبد السلام بنعبد العالى : الفلسفة السياسية عند الفارابى ، دار الطليعة بيروت ١٩٧٩ ، ١٣٠

٥٤ - المصدر نفسه ص ١٣٧

٥٥ - عبد الله العروى : مفهوم الدولة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الخامسة ، ١٩٩٣ ، ص ١١١

٥٦ - على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٩٣ ، ص ٢٢ .

٥٧ - إدوار سعيد : صور المثقف ، ترجمة غضن سلامة ، دار النهار ، بيروت ١٩٩٣ ، ص ٩١

٥٨ - محمد عابد الجابرى : المثقفون فى الحضارة العربية ص ١١٥

٥٩ - د . على أومليل : الخطاب التاريخى - دراسة لمنهجية ابن خلدون ص ١٩٧ ص ٢٢٢

٦٠ - د . على أومليل : التأويل والتوازن / أعمال ندوة " ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى " جامعة محمد الخامس ٢١ - ٢٣ أبريل ١٩٧٨ ص ٢٢٥

وقد أعاد نشر هذه المداخله فى كتاب " فى التراث والتجاوز " المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٠

٦١ - د . على أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ص ٣٨

٦٢ - د . على أومليل : فى التراث والتجاوز ، صص ٨ - ٩

٦٣ - المصدر نفسه ص ٢٣

٦٤ - د . على أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ص ٢٨٠

٦٥ - المصدر نفسه ص ٢٠٨

٦٦ - محمد العمرى : البلاغة العربية ص ٢٠٩

٦٧ - أنظر : إبراهيم أعراب : المثقف والسلطة - قراءة فى كتاب " السلطة الثقافية والسلطة السياسية / العلم الثقافى ١٣ فبراير ١٩٩٩

٦٨ - محمد أركون : قضايا فى نقد العقل الدينى ، ص ٥٦

٦٩ - د . على أومليل : فى التراث والتجاوز ص ٤٣

٧٠ - حوار مع على أومليل / أقلام (مرجع سابق) صص ٢٣ - ٢٤

٧١ - د . على أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ص ٢٦

٧٢ – أنظر : نص تقديم الترجمة الفرنسية : Lco Strauss : Quést cc quc la philosophic politique? Trad : Olivier Sedeyn - PUF. 1992

73 - Michel Narcy : Les philosophes grees et la démocratie/ revue Tunisienne des études Philosphiques. Dou / iémme année. N° 17/18. 1996 / 1997

٧٤ – أنظر : يحى بن الوليد : على أومليل وقضية التراث / الملحق الثقافى لجريدة الاتحاد الاشتراكى الجمعة ٢٣ مارس ١٩٩٧

75 - Hans George : Verité et Méthode. P17. P148

٧٦ – المرجع نفسه ص ١٨٥

٧٧ – د . على أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ص ١٩٧

٧٨ – المصدر نفسه ص ٢٠٤

٧٩ – أنظر : نص تقديم الترجمة الفرنسية : Léo Strauss : La Pérsecution et l'art d'ecrire. Trd : O. Benichon - Sedeyn. Presses Poeket. 1989

٨٠ – عبد الفتاح كيليطو : لسان أدم ص ٦٣

٨١ – المصدر نفسه ، ص ٦٣

٨٢ – المصدر نفسه ، ص ٦٥

٨٣ – د . محمد عابد الجابرى : نحن والتراث – قراءة معاصرة فى تراثنا الفلسفى ص ٦٣

٨٤ – عبد الفتاح كيليطو : لسان أدم ، ص ٦٧

الفصل السادس

التراث والإبستمولوجيا التشييدية

لقد اهتدينا فى هذا الفصل المتعلق ب " التراث والإبستمولوجيا التشييدية " إلى معالجة قراءة تعد من أهم القراءات التى درست تراثا آخر غير التراث الذى تعودنا عليه فى الكثير من القراءات داخل الخطاب النقدى المغربى والعربى معا ، ونقصد هنا إلى قراءة محمد مفتاح التى تنتظم داخل سياق مشروع ثقافى وإيدولوجى متناسق ومتكامل ، مشروع ينطوى على فرضيات وينطلق من مقدمات لينتهى إلى نتائج محددة تثير أسئلة عديدة مثل كل المشاريع الكبرى ، مشروع يتحاشى ما يسميه السوسيولوجى الفرنسى الراحل بيير بورديو (١٩٣٠ - ٢٠٠٢) ب " الانغلاق السكولاستيكى "(L'Enfermement Scolastique) الذى يحول ، بسبب " تمركز المثقف حول ذاته " (Intellectualocentrique) ، دون الانفتاح على مشكلات المجتمع والعالم [١] ، ولذلك تبقى مؤلفاته حبيسة أرفف المكتبات والجامعات ، وقد عاد بيير بورديو إلى تطوير هذا التصور فى مقال له نشر بعد وفاته تحت عنوان " من أجل معرفة ملتزمة " (Pour un savoir engagé) حيث أثبت فيه أن التمييز بين " الأكاديمية " (Scholarship) و " الالتزام " (Commitment) هو تمييز " مصطنع " (Artificielle) ، وأهم ما يثير ، فى هذا المقال هو تركيز صاحبه على الجمع ما بين طرفى الثنائية السابقة ؛ لكن فى المنظور الذى يضمن صورة " العالم المستقل " ذلك العالم الذى يخضع لقواعد المجموعة العلمية [٢]، ولعل هذا ما ينطبق ، فى نظرنا على الباحث محمد مفتاح ، فهو يستند إلى خلفية " هموم المثقف العربى المسلم " الذى يسعى إلى الإسهام فى الإجابة عن بعض أسئلة الحاضر ، وهى خلفية تسندها معارف العصر ومنهجيات العلم المعاصرة ولهذا اقتنعنا بإمكانية الحديث عن نوع من " المشروع الثقافى والإيديولوجى " الذى استخلصنا محاوره انطلاقا من قراءة مجموع أعمال هذا الباحث المثقف .

وأول مشكل يعترض سبيل دارس خطاب الرجل يتصل بصعوبة تصنيف هذا الخطاب هل نصنفه فى دائرة النقد أو نقد الفكر أو الإسلاميات ... إلخ ، ومرد ذلك إلى الأجناس التى يتناولها بالدرس والتحليل ، تلك الأجناس التى تتجاوز الأدب نحو حقول معرفية مثل الكلام والأصول والتصوف والمنطق والبلاغة ، وهى الأجناس التى لم تكن عادة تدخل فى منظومة الخطاب النقدى التقليدى ، ويتعمق مشكل التصنيف أكثر إذا ما نظرنا إلى المنهجية التى يعتمدها فى القراءة ، والمناسبة فهى لا تخلو من تعقيد وتداخل مثلما لا تخلو من تنوع وثراء أيضا ، مما يجعل الكثيرين يتحاشون دراستها ،

لقد نهل من فروع معرفية مغايرة لتلك التى تعودنا عليها فى الخطاب النقدى بالمغرب إلى حدود نهاية سنوات السبعين حيث كان هذا الخطاب لا يخرج عن دائرة " الجزيرة الفرنسية " مما جعل صاحب المشروع يشيد منهجية عميقة قائمة على مفاهيم تحليلية متناسقة ، ويحتل بالتالى مكانة لافتة لا يمكن التغافل عنها فى سياق الحديث عن دعوى " تجديد المنهج فى تقويم التراث " أو سياق النظر إلى التراث من حيث صلته بإشكاليات القراءة التى هى عنوان بحثنا .

ومن ثم فإن باحثنا وهى الصفة التى سنستقر عليها فى توصيفه (٣)، قد أسهم بدراسات عديدة هى حسب سنوات نشرها : " فى سيمياء الشعر القديم " (١٩٨٢) و " تحليل الخطاب الشعرى ، استراتيجية التناص " (١٩٨٥) و " دينامية النص : تنظير وإنجاز " (١٩٨٧) ، و " ديوان ابن الخطيب : تحقيق ودراسة " (١٩٨٩) ، و " مجهول البيان " (١٩٩٠) و " التلقى والتأويل ، مقاربة نسقية " (١٩٩٤) ، " التشابه والاختلاف ، نحو منهاجية شمولية " (١٩٩٦) و " الخطاب الصوفى ، مقاربة وظيفية " (١٩٩٧) و " المفاهيم معالم " (١٩٩٩) و " النص : من القراءة إلى التنظير " (٢٠٠٠) و " مشكاة المفاهيم ، النقد المعرفى والمثاقفة " (٢٠٠١) ، من الجلى إذن أننا إزاء ركام معرفى لا يتوفر عليه أى ناقد أو باحث مغربى ، ركام كفيل بأن يؤكد على أن باحثنا يتوفر على مشروع لا يمكن فهمه إلا انطلاقا من قراءة جميع هذه الدراسات التى تنطوى ، فى نظرنا – على نسق يوحدها .

وتشغل هذه الدراسات حيزاً زمنيًا يقرب من ربع القرن أو يزيد على ذلك بالنظر إلى بعض الدراسات (حول التصوف) التى كان قد نشرها الباحث قبل فى كتاب « سيمياء الشعر القديم » (٤) ، مما يطرح علينا إمكانية البحث فى التطورات التى لحقت خطاب الباحث على امتداد هذه الفترة الزمنية التى شهدت من دون شك تحولات فى أنماط التصور والأنساق والسرديات . ومن هذه الناحية فإن الباحث يعفينا من رصد هذه التحولات التى حصلت فى خطابه إذ يميز فى مقال له حول مساراته ، أو " مسارات مشروعى المقترح ... والمفتوح " كما عنونه (٥)، بين خمس مراحل هى :

١ – المرحلة الاجتماعية : ويمثلها تحقيقه لشعر لسان الدين بن الخطيب ، وما تضمنه هذا التحقيق من شرح ونظرة للشعر كانت صدى للمناهج الاجتماعية الانعكاسية السائدة وقتذاك .

٢ – المرحلة الوظيفية : ويمثلها كتاب " الخطاب الصوفى " الذى ركز فيه على الكشف عن أدوار التصوف وليس عن ماهيته أو جوهره .

٣ – المرحلة الجمالية : ويمثلها " فى سيمياء الشعر القديم " و " تحليل الخطاب الشعرى " ، وقد اهتم فيها بتحليل الأشكال والبنيات .

٤ – المرحلة الدينامية : ويمثلها كتاب " دينامية النص " الذى اهتدى فيه إلى مرجعية ابستمولوجية جديدة .

٥ – المرحلة المعرفية النسقية : ويمثلها كتاب " مجهول البيان " و " التلقى والتأويل " و" التشابه والاختلاف " و " المفاهيم معالم " ، وقد حاول الإفادة هنا من منهاجيتين هما : منهاجية علم النفس المعرفى بمفاهيمه المختلفة ، ومنهاجية نظرية العماء ؛ ويظهر أن كتاب " مشكاة المفاهيم " بدوره ينتمى لهذه المرحلة لأنه لا يحيد عن أفق " النقد المعرفى " .

ونحن لن ننظر إلى هذه المسارات باعتبارها منفصلة عن بعضها بعضا ، فهى ليست " خطية بل مركبة ومتداخلة " كما يقول باحثنا نفسه [٦]، فالمنهج " الفيلولوجى – مثلا الذى ميز " المرحلة الاجتماعية " ، نجد بعض تجلياته فى " المرحلة الجمالية " وما بعدها ، وكما أن بعض مرتكزات " المقاربة النسقية " نجده فى " المقاربة الجمالية " فالمسارات تتوفر على ثوابت سوف تتضح لنا بعد أن نفرغ من هذا الفصل ، أما كتاب " النص : من القراءة إلى التنظير " ، الذى لم يرد ذكر له ضمن المراحل الخمس السابقة ، فهو مجموعة من الدراسات المتفرقة جمعها وأعدها الدكتور أبو بكر العزاوى أحد تلامذة محمد مفتاح والمعجبين الأوفياء بمشروعه ، لقد بذل معد الكتاب مجهودا جليا بل إنه يمكن القول إن جمعه وإعداده يفحصان عن منطق الترتيب والتركيب اللذين بموجبهما تتكشف جوانب من التنظير المتضمن فى القراءة التى يمارسها محمد مفتاح ، فالكتاب لا يخلو من أهمية بالغة ، فهو كفيل بتقريب مفهوم النص أحد الركائز الأساسية فى مشروع باحثنا ، ويتم شرح هذا المفهوم من خلال الإجابة – عبر الدراسات ذاتها – عن أسئلة تتصل بآليات نمو النص ، وتلقيه أو تأويله ، وتحقيقه ، ودور المرجع اللغوى والثقافى والطبيعى فى تشكله وعلاقة كل ذلك بالانتظام والتحقيب والمثاقفة ، من الجلى إذن أننا إزاء أسئلة محددة ومتكاملة تفيد على مستوى إضاءة مشروع باحثنا ، إنه كتاب شبيه بكتاب " التراث والحداثة – آراء ومناقشات " (١٩٩١) الذى يوضح فيه صاحبه محمد عابد الجابرى معالم مشروعه الفكرى .

ويظهر لنا أن هناك أكثر من محور يفرض نفسه على دارس خطاب الباحث ، إلا أننا - وبالنظر إلى طبيعة بحثنا - سنركز على مقاربته للتراث وعلى الرغم من الأساس الابستمولوجي لقراءته ، والمنهاجية العلمية الثقيلة الداعمة لها ، فثمة افتراضات ينطلق منها باحثنا وهي لا تخلو من " تحيز " وباحثنا لا يستبعد هذا الموقف ، إلا أنه يشترط عنصر الوعي بضرورة الأسس الابستمولوجية والتاريخية الخاصة بكل تيار حتى إذا انحاز القارئ العربي الإسلامي المعاصر - كما ينعته - ينحاز عن بينة ، وإذا رفض يرفض عن بينة [٧]، ولذلك آثرنا الوقوف عند ثلاث محطات تراثية تتصل بشكل وطيد بقراءة التراث مثلما تكشف عن معالم بارزة في مشروع الباحث ؛ وهذه المحطات الثلاث - كما سنرى - لا تحيد عن " المنطق " السابق وأولاها " إيديولوجيا التصوف " والثانية " مقصدية الشعر " والثالثة " رهان التأويل في المقاربة النسقية " ، وكما أننا آثرنا أن نقارن بعض تصورات قراءة الباحث مع تصورات قراءات أخرى لمفكرين مغاربة بارزين من دارسي التراث أمثال محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان وعبد الكبير الخطيبي ولو في حدود ضيقة بالنسبة إلى هذا الأخير ، بل إننا سنقارن بعض تصوراته (أي محمد مفتاح) مع بعض تصورات عبد الله العروي المعروف بموقف " القطيعة " مع التراث ، وبعد ذلك سنرى أنه يتقاطع مع بعض آراء هؤلاء ويختلف مع بعضها ، وإجمالا فإن هذه المقارنة ستسعفنا على تبيان أهمية هذا المشروع الذي لا يقل أهمية عن بعض هذه المشاريع إن لم نقل إنه يكمل بعض جوانبها ، فمشروعه ينخرط في نسق الفكر المغربي ، ولكن قبل كل ذلك فكرنا في ضرورة التمهيد لهذه المحطات القرائية ، ومنهج المقارنة ، بما ندعوه " مقدمات " أو " متوسطات القراءة " ، وهذه المتوسطات هي جملة من مرتكزات مندغمة في القراءة وكاشفة عن ثنائية المعرفة والايديولوجيا في هذه القراءة وهي تنتج وعيها بموضوعها ، إنها متوسطات كاشفة عن السند الابستمولوجي التشييدي للقراءة مقدار ما هي كاشفة عن السند الإيديولوجي المتضمن في السند الإبستمولوجي .

١ - متوسطات القراءة :

وأول ما يستوقفنا هنا تشبثه بالتراث وتأكيد صلته بالحاضر فهو يختلف مع " التاريخانية الجديدة " التي تلح على " القطيعة " مع التراث وإن خففت من حدة هذا الموقف قالت ب " محدوديته " التي لا يمكنها أن تفيد الحاضر ، إنه يتصور أن الاهتمام

بالتراث لا يخلو من فائدة كبيرة ، فهو ليس مجرد " قيمة تاريخية " يعنى بها مؤرخو الأفكار [٨] ، فالتراث ، بقاضياه وإشكالاته ، يفيد فى إضاءة بعض الإشكالات الملحة فى الثقافة العربية المعاصرة ، وفى ضوء هذا التصور يهتدى إلى التركيز على الغرب الإسلامى ، وقد لاحظنا ، فى الفصل الثانى - تركيز محمد عابد الجابرى على بعض مفكرى هذا الغرب أمثال ابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبى ، وإلا أن باحثنا يؤكد على هذا الغرب وفق فهم مغاير للتراث ووفق طريقة مختلفة فى القراءة قادته إلى توزيع خطابه على الأدب والتصوف والأصول والكلام والبلاغة والمنطق ، وذلك من خلال مؤلفات محددة تنتمى لأبى البقاء الرندى وابن عبدون وحازم القرطاجنى وابن البناء المراكشى والسجلماسى وابى يعزى وابن رشد والشاطبى ... إلخ ، إن باحثنا من الذين يدافعون عن " المدرسة المغربية " (أو " المدرسة المغربية الأندلسية ") التى كان قد دشنها عبد الله كنون التى سرعان ما سيعمقها نقاد آخرون أمثال عباس الجرارى وعلال الغازى ومحمد بن تاوين التطوانى ورضوان بن شقرون ، إلا أن باحثنا لا يقول بأى نوع من القطيعة بين المدرسة المغربية والمدرسة المشرقية ، ولذلك نراه يتحدث فى أحيان عن أهل المغرب ويخص بهم المغربيين والأندلسيين والمصريين والشاميين [٩]. بل إنه لا يقول حتى ب " القطيعة " مع الثقافة الأجنبية ، فالأصول الأجنبية مؤكدة فى التراث ويثبت امتدادها فى أكثر من تيار (البلاغة والمنطق) انطلاقا مما يعبر عنه ب " تداخل الآليات الكونية الإنسانية " و " وحدة الطبيعة البشرية والميراث الإنسانى " [١٠] . وكما أنه يبرهن على تداخل أنواع النصوص ودرجات الحقيقة ، فى كتاب " المفاهيم معالم " ، من خلال الجمع بين نماذج مستمدة من الثقافة العربية الإسلامية (مثل ابن البناء) والثقافة الأجنبية (ش . س . برس على وجه الخصوص) ، هذا وأن كتابه الأخير " مشكاة المفاهيم " (٢٠٠١) قد خصه لظاهرة " المثاقفة " وأساسها المكين ، كما يصفه ، الذى هو الخيال ؛ ولذلك سلك طريق " المقارنة " بين مفهوم الخيال فى الثقافة العربية والهيلينية والعربية ، وتوصل إلى أن هناك ثوابت مشتركة بين هذه الثقافات فى نظرتها إلى طبيعة الخيال ومرتبتة ووظيفته بقطع النظر عن مدى تأثير إحداها فى الأخرى وزمان التأثير ومكانه ، فالمثاقفة تمثل ركيزة بارزة فى خطابه ؛ لأنه لا يؤمن ب " الخصوصية المفرطة " التى تحد من المنهاجية (منهاجيته) ، وتجعلها بالتالى تجزيئية بدون أبعاد كونية .

ويبقى إذن أن نسأل حول طبيعة النظرة إلى هذه المدرسة ، مما يقودنا إلى مسألة التحقيب التى عادة ما لا يتم الالتفات إلى أساسها الفلسفى والتصورى ، والمؤكد أن التحقيب يعكس إشكالا إبستمولوجيا واضحا فى المشروع الثقافى لمحمد مفتاح ، ولذلك خصه بثلاث دراسات متفرقة هى : " مقترح تحقيب جديد للثقافة المغربية " (١٩٩٦) و " التحقيب : الاتصال والانفصال فى التاريخ الثقافى ، حالة الثقافة المغربية " (١٩٩٧) ، إضافة إلى الفصل الذى كرسه للموضوع نفسه فى كتابه " التشابه والاختلاف " (١٩٩٦) وفى هذه الدراسات المتفرقة يشرح شروط التحقيب ومنطلقاته (النظرية) ، ومراحله وخصائص كل مرحلة ، ومراميه ومغازيه والخلفيات المتحكمة فيه ، ويتصور أن التحقيب ظاهرة شاملة لكل مظاهر الكون ، لأن الحقبة هى الضابط الذى يضمن توازن الكائن الحى وأنشطته [١١] ، وعلى صعيد الأدب (الأدب المغربى على وجه الخصوص) فيتصور أن الكثير من التحقيبات هى محاكاة لما هو رائج فى بعض الكتب المشرقية التى تأثرت هى نفسها ببعض كتب تواريخ الآداب الأوروبية ، وفى هذا النطاق يستحضر الكتاب الهام لعبد الله كانون " النبوغ المغربى فى الأدب العربى (١٩٣٧) الذى يؤرخ فيه صاحبه للأدب المغربى وفق العصور التالية : عصر الفتوح ، عصر المرابطين وعصر الموحدين ، وعصر المرينيين وعصر السعديين وعصر العلويين ؛ ثم كتاب محمد بن تاوين التطوانى " الوافى بالأدب العربى فى المغرب الأقصى " (٣ أجزاء ٨١ - ١٩٨٤) الذى سار فى الاتجاه نفسه ، وكتبا أخرى ركزت على عصور محددة مثل ما فعله محمد الأخضر فى كتابه " الحياة الأدبية فى المغرب على عهد الدولة العلوية " (١٩٧٧) ومحمد حجى فى " الحركة الفكرية بالمغرب فى عهد الأمويين " (١٩٧٨) ، إلا أن هذا الإنتقاد لا يفيد أى نوع من الانتقاص من تاريخ الأدب ، فهذا الأخير ينطوى على أهمية بالغة خصوصا فى وقتنا الحاضر ؛ لكن شريطة أن يرتكز على مفاهيم تتصل بالحداثة أو ثقافة العصر [١٢] ، ويتصور باحثنا أن ممارسة تواريخ الآداب ستزدهر فى هذا الوقت الذى اشتد فيه صراع الهويات وصراع التقاليد والنزاع بين الكونى والوطنى ، على أساس أن تطور مفاهيمها وتضبط وظائفها وتحدد إشكالاتها ضمن استراتيجية متجددة هى جزء من الاستراتيجية العامة للأدب ، ويلاحظ هنا أن المؤرخين للأدب العربية والمغربية لم يكونوا محترفين آخذين بكل مفاهين الحداثة [١٣] .

وما يلاحظ على تواريخ الآداب تركيزها على القمم وإغفال ما سواها [١٤] ، فنظرية " جمالية التلقي " تتوقف في متابعة تاريخ تلقي القمم الأوروبية ، لكنها لا تفلح في النصوص الأغفال التي راجت ضمن الثقافة الشفوية بصفة عامة ، أو بصفة خاصة ، ضمن حلقات التدريس في مدة معينة ، ثم انقطعت الصلة بينها وبين الناس ، إن الثقافة القديمة ، في كل الأمم القديمة ، اعترتها انقطاعات ؛ ومنها الثقافة المغربية فكثير من آثارها انقطعت الصلة بينها وبين القراء ولم تحى إلا في السنوات الأخيرة ، وعلى مستوى آخر لا يجد باحثنا أدنى حرج في القول بأن غالبية الآثار الأدبية المغربية القديمة ليست من القمم في شئ [١٥] .

وعلاوة على ذلك يتصور باحثنا أن الأدب المغربي قيم من وجهات نظر مختلفة فقد نظر إليه بكيفية مجردة متعالية عن الزمان والمكان والإنسان ، ونتيجة لهذه الرؤية المتعالية فإن هذا الأدب لم يكن إلا صدى خافتا لهذه الآداب المشرقية أو لم يكن إلا مجرد هوامش على نصوص منها مركزية ؛ لأنه لم يكن إلا محاكاة ساذجة لتلك النصوص ، وأغلب الآراء المشرقية المهتمة بحضارة الغرب الإسلامي تسير في هذا الاتجاه ، كما أن آراء مغربية تقول الشئ نفسه بلغة مغايرة [١٦]. وفي مقابل هذه الرؤيا هناك رؤيا نقيضة يلح أصحابها على التفرد والخصوصية ، ويقترب من هذا التفرد أصحاب النظرية الإقليمية المعروفة ، ويحتاج هذا التوسط ، بلغة الباحث ، إلى استيعاب دروس فلسفة التاريخ وفلسفة العلوم ونظريات الآداب ليتبين له تأثير أطروحاته والتخفيف من غلوائها ، إنه يسلم بموقف يتوسط بين الطرفين ويسلم بوجود أدب عربي بالمغرب ؛ أي أن هناك سمات مشتركة بين الأدب العربي والأدب المغربي ، وأن هناك خصائص تميز الأدب المغربي عن سواه ، وتتضح السمات المشتركة في اللغة والتركيب والصور والأغراض ، وأما الخصوصية الظاهرة فهي بينة للعيان في الموشحات وفي الأزجال وفي الملحون وفي الأدب الشفوي ، ومن ثم فإن الأدب المغربي منشطر إلى نوعين : نوع مقلد للمشرق ، ونوع مغربي خالص وفي ضوء هذا التصور يشير إلى أن أطروحته تتجاوز هذا الانشطار الظاهر إلى البحث عن النواة الموجهة للثقافة المغربية بما فيها من علوم شرعية وعقلية وأدبية ، والأدبية هنا بما فيها من شعر فصيح بمختلف أغراضه وعامي بتنوع تجلياته ، والقول بوجود نواة موجهة للثقافة المغربية ينصرف بنا إلى القول – مع الباحث ، بأنه لا مجال لأي نوع من القطيعة في التحقيب .

وكعادته مع المفاهيم الإشكالية فهو لا يترك فرصة عدم الخوض فى الأسس الإبستمولوجية والفلسفية لمفهوم " القطيعة " الذى يقود بدوره إلى الحديث عن الاتصال والانفصال ، ويعرض لهذين المفهومين منذ الفلسفة اليونانية القديمة إلى وقتنا ، فلقد تناولتهما الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية وغيرهما ، وتجدد الحديث عنهما فى السنوات الأخيرة بكيفية شاملة وعميقة تعكس التحولات الجذرية التى طرأت على المجالات العلمية الخالصة مثل الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء ، وكما يعرض لهما فى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وفى السياق نفسه يتصور أن مسألة الاتصال والانفصال استعرت فى سنوات الستين وما بعدها ضمن توجهات علمية وفلسفية يجمعهما مفهوم عام هو ما بعد الحداثة ، ويشرح أن ثمة ثلاثة مواقف تجاة مفهوم القطيعة ، وهى : أولا ، موقف جان بودريار وجماعته ، ويرى أصحاب هذا الموقف أن هناك قطيعة مطلقة بين عصر الحداثة وما بعد الحداثة ، وثانيا موقف التوسط ويمثله ميشال فوكو خصوصا فى آخر أبحاثه إذ نادى بالقطيعة المطلقة فى الكتابة التاريخية ، وفرق بين النظر إلى التاريخ باعتباره خطيا ومتصلا وبين النظر إلى التاريخ باعتباره قائما على أساس القطائع المتجلية فى الابستيميات . وثالثا : موقف الاتصال المتطور ، وتمثله مدرسة فرانكفورت التى تغلب الاتصال على الانفصال ، ومن الواضح أن يميل باحثنا إلى موقف الاتصال أو النظرية الاتصالية ، وهذا ما يبدو جليا فى دراسة " التحقيب : الاتصال والانفصال فى التاريخ الثقافى ، حالة الثقافة المغربية " المتضمنة فى كتاب " التحقيب : التقليد ، القطيعة ، السيرورة " (١٩٩٧) .

لا مجال إذن للقطيعة فى تحقيب محمد مفتاح ، بل يتصور أن مفهوم القطيعة ليس موضع إجماع حتى فى الثقافة الأوروبية ، وإذا كان الأمر هكذا فى هذه الثقافة فإن القبول بها فى الثقافة العربية أعسر لأنها ثقافة تعضيد فى مجملها [١٧] ، ثم إن هذه الثقافة لم تعان تحولات وتشعبات هائلة شأنها فى ذلك شأن الثقافات العربية الإسلامية [١٨] ، فلا قطيعة ابستمولوجية أو تاريخية فى المجال الثقافى والتاريخى المغربى (المغاربى) [١٩] ، بل إنه يتصور أن القطيعة تفقد إجرائيتها حتى حين توظف فى المدة القصيرة كأن نقول شعراء أعوام الستين والسبعين ... فهذه التسميات ترفضها فلسفات العلم وفلسفات التاريخ وفلسفات الآداب ونظرياتها وإن كانت لا تدحضها البيولوجية [٢٠] .

وفى ضوء مثل هذه النظرية الاتصالية يصعب أن يشدد باحثنا على عصر دون

سواه مثل العصر الموحدى الذى مال إليه بعض المؤرخين للمغرب بل وبعض المفكرين مثل محمد عابد الجابرى بحجة أنه فيه حصلت الثورة على التقليد فى كافة المجالات (الفقه والنحو والفلسفة والآداب والبلاغة) : فباحثنا يرى أن روح هذه الثورة لم تنقض بإنقضاء دولة الموحدين ، فقد استمرت ، على الأقل – إلى بداية القرن الهجرى التاسع وكما أنه لا يميل إلى العصر المرينى الذى مال إليه محمد بن تاويت الذى أرجع المدرسة المغربية إلى المدرسة المرينية ؛ ويتصور هنا أن ابن تاويت السياسى يحكم فى الثقافى ، فالثقافة تابعة للسياسة ، فالأمر ليس صحيحا فى كليته ، لأن ما ظهر من مؤلفات فى العصر المرينى هو نتيجة صيرورة تاريخية سابقة [٢١] ، وكما سنلاحظ فيما بعد فإن الباحث حين يدرس الطوائف الصوفية فى الغرب الإسلامى فى القرن الثامن الهجرى فإنه يعى بضرورة عدم التقوقع فى هذا القرن بمفرده .

وتقوده النظرية الاتصالية إلى البحث فى النواة التى وجهت الثقافة المغربية وكانت بالتالى وراء وحدتها ، ومن ثم فإن أكثر من باحث حصر هذه النواة فى الثوابت الثلاثة المتمثلة فى المذهب المالكى (الفقه) وعقيدة الأشعرى (الكلام) وطريقة الجنيد (التصوف السنى) ، أما باحثنا فيحصر هذه النواة فى الدعوة إلى الاتحاد والجهاد ، ويعود الاتحاد إلى الاصطدام مع الأجنبى الذى اقتضى الدعوة إلى وحدة الأمة ووحدة الشرعية لمقاومته ، والإسلام بدوره أجج الصدام مع الأجنبى ، بل إن الجهاد من مكونات النسق الإسلامى [٢٢] ، ثم إن روح الجهاد لا زال مستمرا إلى يومنا هذا [٢٣] ، ولا تخلو هذه النواة من " اختزال " لا يخفى عن ذهن باحثنا نفسه ، ولذلك يقول : " قد ينظر مؤرخو الثقافة المغربية والمؤرخون المحترفون بصفة عامة إلى هذه المحاولة بعين السخط لأنها محاولة مختزلة للتاريخ الثقافى المغربى اختزالا مخلا جاعلة منه خطاطة بسيطة تحتوى على عناصر محدودة ، فى حين أن الثقافة المغربية متعددة الرجال والأنواع والمسارات وممتدة فى الزمان والمكان " [٢٤] ، وليس غريبا أن يرى البعض فى هذا الاختزال " حداثة سلفية جديدة " و " مركزية عقدية " و " جهادية توفيقية " ولم لا يمكن الحديث هنا عن " الأغلوطة الجهادية كما يقول سعيد علوش [٢٥] ، على غرار " الأغلوطة الأنطولوجية " و" الأغلوطة التشييدية " اللتين يتحدث عنهما محمد مفتاح فى أثناء دفاعه عن " القراءة التفاعلية " .

إلا أنه يمكن الاعتراض هنا على هذا الانتقاد ، وذلك بالنظر إلى الجهاد باعتباره فرضية تدخل فى نطاق تصور باحثنا للنقد إذ يراه " بروتوكولا منظما يعرف الناقد

بدايتــه ونهايتــه " (٣٦) ، ثم إن هــذه الفرضية تتصـل بالتحقيب ، أو أكثر تحـديدا ب " نسبية التحقيب " التى تقود بدورها إلى إشكالية المعرفى والإيديولوجى أو بلغة باحثنا إشكالية الموضـوعى والمشيد ، ومن ثم فإن " التحـقيب ليس مسـألة مـعطاة سلفـا أو مفروضة طبيعيا ، هناك أحداث قائمة ، والمؤرخ يشيد ليصل إلى نتائج معينة ، ولهذا نجد تعددا التحقيبات " (٣٧) ، والملاحظ بخصوص تحقيب باحثنا أنه يتقوم على أساس عامل خارجى (العدو الذى فرض الجهاد) ، وكما سلفت الإشارة قبل قليل فإن الجهاد فرضية فى حاجة إلى منهاجية لكى تبرهن عليها ، ومن هذه الناحية فإن صاحب " فى سيمياء الشعر القديم " يصوغ منهاجية ملائمة تسير فى اتجاه اعتبار الأدب نسقا فرعيا فى نسق مجتمعى عام وإعتماد المقايسة لإثبات العلاقة بين الأنساق ، فالأدب هنا يندرج ضمن الثقافة ككل من حيث هى ظاهرة اجتماعية ومن حيث هى نسق فرعى مثل النسق السـياسـى والاقتـصـادى ومن حـيث هى نسـق دينامى مـعـقـد أيضـا ، وإذا كنا سنتحدث عن هذه المنهاجية ، من خلال كتاب " التلقى والتأويل " ، فلا بأس من الإشارة هنا إلى أن هذه المنهاجية هى نوع من " التحليل الثقافى " الذى يقطع مـع " الدراسات " القطاعية " (رغم أهميتها من بعض الجوانب) التى تحكم التقييم السياسى والمجال الجغرافى وعبقرية الأشخاص فى تحليل الظواهر الثقافية (٣٨) ، كما أن هذه المنهاجية تأخذ بمنظور " الأمد الطويل " وفى إطار هذا الأمد يعتبر موقف الاتحاد للجهاد روحا ثابتا تعرض لما يشبه المد والجزر (٣٩) .

وبالجملة فإنه على الرغم من الصلة التى يربطها محمد مفتاح ، فى تحقيبه بين نظرية التلقى ونظرية الأنساق ، وأخذه بأهمية التحليل الثقافى فى ضوء نظرية الأنساق ، فإن ذلك لم يجعل تحقيبه يسلم من " الأساس الإيديولوجى " الذى هو قرين التسليم باستمرارية الإشكالية وإن تنوعت درجات بروزها .

وبعد أن تطرقنا إلى تركيـز باحثنا على المدرسة المغربية والأندلسـية ومفـهـوم التحقيب فإنه يمكننا الآن أن نخلص إلى محور الإبستمولوجيا ضمن متوسطات القراءة ومن ثم فـهو يختلف ، داخل المدرسة المغربية – عن " المدرسة المتأدبة " كما ينعتـها تمييزا لها عن " المدرسة المتفلسفة " ، ومصدر الاختلاف – مع المدرستين معا – نابع من الأسـاس الإبسـتمـولوجى الذى يبدو جليا فى قراءته ، وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى فكرة لافتة أثبتها عبد الله العروى فى مقدمة كتابه " مفهوم العقل " إذ يرى

أن استحضار التراث بالنشر والتحقيق والشرح يمثل القسم الأكبر من النشاط الثقافي الحالي ، أما الإنتاج في مجال الإبستمولوجيا فهو ضئيل وشأن المتخصصين (٣٠) ، وهذا وجه آخر لأهمية خطاب محمد مفتاح ، وهي أهمية لا نلمس لها أثرا عند نقاد كثيرين بل عند مفكرين كبار ممن ولجوا قارة قراءة التراث لا يمكن للمهتم بالبحث الإبستمولوجي بالمغرب أن يتغافل عن جهود مفتاح الذي يحاول أن يبلور تصورا إبستمولوجيا مغايرا ومن خارج دائرة الفلسفة أو من خارج دائرة البحث الفلسفي الإبستمولوجي الذي دشنته أعمال محمد عابد الجابري في السبعينيات وجهود سالم يفوت ومحمد وقيدي وعبد السلام بنعبد العالي خلال نهاية السبعينيات وفي بداية الثمانينيات .

وقد اتضح المنحى الإبستمولوجي في مشروع باحثنا منذ كتابه " دينامية النص " (١٩٨٧) حيث سيشير في مقدمته إلى أنه لم يبق مستحسنا أن يكتفي الكاتب بتقديم تطبيقات للمناهج بدون الكشف عن الخلفيات الإبستمولوجية والتاريخية التي نمت وترعرعت فيها تلك المناهج ، وإنما صار متعينا عليه أن يبني قواعد اللعبة وآلياتها ويهتك خبايا أسرارها ، وعلى هذا المستوى لا يغرب عن باله أن نظريات " دينامية النص " وليدة تراكمات ثقافية وحضارية ، وثورة صناعية علمية وتقنية ، وتفاعلات سياسية (٣١) ، وتنطوي هذه النظريات على ثوابت ليست خاصة بلغة من اللغات بل هي إنسانية ، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الثقافة القومية وتفرد النص وتميزه داخل الثقافة وداخل الجنس الأدبي نفسه (٣٢) ، وقد سعى من خلال ذلك إلى تدشين نمط من القول في " علم النصوص " الذي سعى بدوره إلى تدارك ما أغفلته البنيوية التي كانت وقتذاك تشغل الخطاب النقدي المغربي وبعض بلدان العالم العربي ، لقد سعى إلى تجاوز الانغلاق البنيوي والتخلي عن هذا النوع من البنيوية لصالح بنيوية متفتحة تعير الاهتمام إلى مقاصد المؤلف وهيئة المخاطب ومقتضيات الأحوال وربط النص بخلفياته المتعددة ، وقد عاد باحثنا لتطوير مفهوم النص في كتابه " المفاهيم معالم " وذلك من خلال عرضه لأنواع النص ودرجات الحقيقة ومن خلال خطابات مختلفة ، وللإشارة فمفهوم النص محوري في خطاب محمد مفتاح ، ويمكن أن تخصص له دراسة مستقلة .

إن باحثنا لا يتصور إمكانية قراءة التراث من خارج دائرة الإبستمولوجيا المعاصرة التى تعتمد مفاهيم جديدة تعكس صلب التحولات التى حصلت فى حقلها ، والغاية من هذه الإبستمولوجيا هى تطوير التراث ، لكن شريطة الوعى بحدوده أو خلفياته الأنطولوجية والإبستمولوجيا ، ثم إن مـا يعبر عنه ب " القراءة الجديدة " لا يمكن أن تتحقق إلا فى ظروف إبستمولوجية وعلمية جديدة (٣٣) ، والإبستمولوجيا ، كما يتصورها ، هى " علم كلام جديد " (٣٤) ، وهذه الإبستمولوجيا منفتحة على آخر المستجدات الحاصلة فى مجال المعرفة والعلم ، إنها الإبستمولوجيا المانحة للإنسان دورا هاما فى تشييد العالم وصياغة المقولات تبعا لخصائصه البيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية ، وهى إبستمولوجيا تشييدية ، وقائمة على مفاهيم جديدة مستمدة من الدليلية ونظرية العماء وعلم النفس المعرفى ، ولا بأس من الإشارة هنا إلى تميز قراءة باحثنا على هذا المستوى بالنظر إلى ما يكتب حول الإبستمولوجيا بالمغرب .

لقد أفاد محمد مفتاح من الانعطاف الشديد (ما بعد الحداثة) الذى حصل فى الفكر العالمى فى بداية التسعينيات من القرن السابق ، والذى بموجبه بدأ الإنسان من خلال أدوات جديدة مادية ونظرية ، كما يشرح سامى أدهم فى كتابه " ما بعد الفلسفة " (١٩٩٦) ، يفكر فى بناء كون جديد لما بعد القرن العشرين ، حيث أصبح الخيال القديم (وصوره الذهنية) عاجزا عن اللحاق بالصور الكاوسية المتشظية التى أفرزتها العلوم الطبيعية والرياضية ، وأصبح العقل يبحث فى اللاوجود والعشوائى والصدفوى والكواسى والشواشى والضجة ، مثلما انفجر هذا العقل لأن قانون الهوية لم يعد قادرا على اللحاق بالظواهر الجديدة والتجارب الحديثة ، ولم يعد هناك مجال للهوية التوتولوجية التى تعنى المطابقة ، لقد تراجعت هذه الهوية لفائدة الهوية الجديدة المتشظية (التقريبية) التى هى قرينة الكاوس العام والتشظى العام ، والتشظى هنا من حيث هو تشظى فلسفى ؛ ثم إن التشظى الفلسفى ليس تشظيا نحويا ، بل تشظ فى المعانى التى تحملها الموضوعات الفلسفية والتصورات القبلية (٣٥) .

إن إفادة باحثنا من دعاوى ما بعد الحداثة جلية ، حتى وإن حاول البعض إقصاءه عن " جنتها بحجة أن خطابه يتوزع بين " قراءة متفتحة " و " قناعات فقهية " ، فهو يفيد من بعض طروحاتها ، لكنه يحترس منها إذ يجب ، كما يقول ، ألا تؤخذ بإطلاق مراعاة لخصائص الثقافة العربية الإسلامية (٣٦) ، وكما لا يوافقها فى مناهضتها

للتراتبية والكليانية والنسقية ... إضافة إلى أنها لا تخلو من ثوابت رغم قولها بالاختلاف ، فالتفكيكية – مثلا – التى تدخل فى نطاق ما بعد الحداثة ، لا تخلو ، فى نظر باحثنا ، من سند نظرى يعود فى جانب منه إلى " الثقافة القبالية اليهودية " [٣٧] ، وفى هذا الصدد لا بأس من الإشارة إلى مقالة لافتة " اليهودية وما بعد الحداثة : رؤية معرفية " (١٩٩٧) لصاحبها عبد الوهاب المسيرى حيث يربط فيها ما بين ما بعد الحداثة القائمة على " غياب المركز " و " اليهودى المتجول المغترب " الذى ليس له مضمون محدد والذى " هو كل شئ ولا شئ بسبب التعددية المفرطة " [٣٨] ، وإذا كان هذا الباحث يصل ما بعد الحداثة (بمفردها) ب " اليهودية " فإن المتفلسف المغربى طه عبد الرحمان يصل ، فى كتابه " الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى " (٢٠٠٢) " الفلسفة العالمية " عامة بهذه " اليهودية " وذلك من خلال ما يسميه ب " تهويد الفلسفة العالمية " ليست على الحقيقة ، فى تقديره ، إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودى المسخر لأغراض سياسية ، أو قل بتعبيره ، " فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة " [٣٩] ، غير أن باحثنا لا " يقطع " بطريقة " جذرية " مع ما بعد الحداثة أو هو لا ينظر إليها " نظرة موحدة " ، مما جعله يجزم قائلا بأنه لابد من الإفادة من المفاهيم العلمية لما بعد الحداثة ، ولذلك وظف مفاهيم مثل " التفاعل " و " العماء " و " اللاانتظام " ، إضافة إلى مفاهيم أخرى مثل " الدينامية المعقدة " و " اللاتنبيئة " و " التناظر التدريجى " ، وهى مفاهيم مستمدة من الفيزياء والميكانيك والبيولوجيا والرياضيات ، وتبقى نظرية العماء ، فى نظر الباحث ، ومن حيث هى إبدال علمى جديد ، أهم ما يجمع بين تيارات ما بعد الحداثة ؛ وتقول هذه النظرية ب " اللاتنبؤ " و " اللاحتمية " و " التعقيد " ... لكنها تسلم أيضا بوجود تفاعل بين الانتظام والعماء ، وبإمكانية استخراج النظام من الفوضى والانتظام من العماء [٤٠] ، وهذا ما يدخل فى نطاق ما يسمى ب " الكاوس الحتمى " الذى لا يعنى اللاانتظام أو الفوضى المطلقة كما يفهم فى اللغة الطبيعية أو اللاحتمية العبثية الخالية من أى معقولية عقلانية ، ويتصل هذا الكاوس بالكون الجديد المستند إلى منظومة دينامية هى مجموعة من الظواهر المتداخلة المتشابكة المعقدة التى تراوح بين النظام واللاانتظام ، فليس ثمة ظاهرة منعزلة بل هناك منظومة دينامية معقدة ، وليس غريبا أن أصبح العلم منذ أواخر القرن الماضى يتجه نحو الكاوسية ، وأخذ يعتبر الظاهرة كاوسية ، أى من أصل كاوسى ولا يمكن اعتبارها منظمة أو كاملة النظام بل مكونة جوهريا من نظام ولا نظام بالمعنى العام : الكاوس

لا يلتحق بها بل يكون جوهرها [41] ، ولا يمكن أن تقودنا إفادة باحثنا من تيار ما بعد الحداثة إلى تصنيعة ضمن تيار ما بعد الحداثة أو حتى تيار الحداثة كما يفعل عبد العزيز حمودة فى كتابه " المرايا المقعرة " (٢٠٠١) ، فهذه الإفادة يمكن تأطيرها ضمن إشكال القراءة أو التأويل ومن حيث هو إشكال هاجسى فى مشروعه ، ومن ثم فهو يقطع مع " الأغلوطة الأنطولوجية " للنص و " الأغلوطة الإبستمولوجية المتطرفة " القائلة بـ " مغامرة التأويل " تلك هى معالم الإبستمولوجيا التشييدية التى تنزع عن الإبستمولوجيا الوضعية استقلال الظواهر عن المحلل لتؤكد على الموقف التفاعلى الذى يحقق الاستقلال الأنطولوجى والتفاعل الوظيفى فى ان واحد [42] ، لكن تبـــقى الإبستمولوجيا هى الغالبة فى مشروع مفتاح إذا ما قابلناها مع الأنطولوجيا كما يفهمها أصحاب الهرمينوطيقا الفينومينولوجية .

وقبل أن نختم الحديث عن هذا المحور لا بأس من أن نشير إلى أن اهتمام باحثنا بالإبستمولوجيا جعله رفقة أحمد بوحسن ، ومن داخل فضاء كلية الآداب بالرباط ، يصنفان مجموعة من الدراسات المتصلة بموضوع التفكير فى المفاهيم ، وهذه المصنفات هى : " إشكالات التحقيب " (١٩٩٦) و " التحقيب : التقليد ، القطيعة ، السيرورة " (١٩٩٧) ، و " استعمال النظريات والمفاهيم " (١٩٩٩) ، و " المفاهيم : تكونها وسيرورتها " (٢٠٠٠) ، و " المفاهيم وأشكال التواصل " (٢٠٠٠) ، وتكشف هذه المفاهيم عن منظور متعدد الاختصاصات يروم تشييد جهد فى التدليل على مزايا التكامل المعرفى ... ويروم أيضا كما يشرح كمال عبد اللطيف إلى سيادة نزعات إبستمولوجيا تكاملية ونقدية ، حيث تتجه المباحث التى ترتبط بهذه النزعات إلى التخلص من أسر التمذهب الفلسفى والعلمى ، وتمنح الامتياز فى مجال فلسفة العلوم وفى مجال الحفريات المفهومية للتعدد اللغوى فى المنهج وفى الرؤية وفى إشكال المقاربة [43] ، فلم يعد البحث الإبستمولجى جزءا لا يتجزأ من الفعالية الفلسفية بمفردها كما جاء فى كتاب " درس الإبستمولوجيا " [44] ، وهو التصور الذى ساد سابقا فى البحث الإبستمولوجى بالمغرب .

٢ – فى القراءة :

بعد أن توقفنا عند ما اعتبرناه بمثابة مقدمات كبرى مؤطرة لمفهوم القراءة عند باحثنا مما جعلنا نستخلص الوعى المعرفى الذى يسند هذه القراءة دون أن يسلم هذا

الوعى من الأساس الإيديولوجى ، فإنه يمكن لنا أن نلج الآن هذه القراءة من أجل أن نتبين مضامينها وأشكال المقاربة الناظمة لها ، وقد آثرنا هنا أن نقف عند ثلاثة محاور ذات صلة وطيدة بموضوع التراث ، وهذه المحاور هى :

١ - إيديولوجيا التصوف

٢ - مقصدية الشعر

٣ - رهان التأويل فى المقاربة النسقية

وهى عناوين من اقتراحنا وكفيلة بإضاءة المشروع الثقافى والإيديولوجى لمحمد مفتاح منذ بدايته الأولى ، وكفيلة بتبيان مدى " راهنية " المشروع وبعض التحولات التى مست نسقة من بعض الجوانب .

٢ - ١ : إيديولوجيا التصوف :

يشير الباحث فى نص مقدمة كتاب " الخطاب الصوفى " (وهو فى الأصل بحث نال به صاحبه دكتوراه الدولة من كلية الآداب بالرباط سنة ١٩٨١) إلى أن الاهتمام بالتصوف يمثل علامة لافتة فى التاريخ السياسى والثقافى بالغرب الإسلامى ، وقد حصل هذا الاهتمام به سواء من طرف الناس (عامتهم أو خاصتهم) أو من طرف السلطة ذاتها فى رعايته أحيانا وقمع رجالاته أحيانا أخرى ، وكما كان للانحدار الذى حصل فى تاريخ الغرب الإسلامى تأثير على مستوى توسيع دائرة التصوف ، إذا تعززت حركته وتقوت طوائفه واكتسح الحواضر والبوادى ، وليس من شك فى أن مثل هذا الموضوع ظل مغيبا أو غير مطروق بالصورة المرجوة التى تكشف عن جانب مهم من ثقافتنا الشعبية ، وفى هذا الصدد قد تكون الدراسات الاستشرافية والكتابات الأجنبية ذات أهمية من بعض الجوانب ، فثمة جهل بكثير من قضايا التصوف بل وخلط تاريخى وجغرافى ؛ وهذا النوع من الخلط هو ما كان قد استشعره أحد المشتغلين الأوائل من المغاربة على الموضوع ، وفى هذا الصدد يذهب محمد حجى فى مقدمة كتابه حول " الزاوية الدلائية ودورها الدينى والعلمى والسياسى " (١٩٦٤) بخصوص هذا النوع من الخلط خصوصا من قبل المشارقة إلى القول بأن إحدى الغايات من تأليف كتابه كانت هى أن " يعرف المتفلسفون منهم [ويقصد المؤرخين المحدثين فى المشرق] أن الدلائيين هم من صميم المغاربة لا يمتون بأية صلة إلى مدينة (دلاية) الأندلسية " [٤٥] .

وبما أن التصوف موضوع متشعب القضايا وغزير المؤلفات فإن الباحث حصر مكان الدراسة بالمغرب الأقصى والأندلس ، مثلما حصر زمانه (ق ٨ هجرى / ١٤ م) وإذا كان التصوف العربى بشكل عام ، قد عرف منذ القرن السابع الهجرى تدهورا وأصبح مجرد ترديد لتعاليم السلف وأقوالهم وليس فيه جديد مبتكر [٤٦] ، فإن التاريخ السابق (أى القرن الثامن) لا يخلو من دلالة بالنسبة للغرب الإسلامى إذ سيشهد ، فى تصور محمد مفتاح ، ذروة المواجهة بين المتصوفة والفقهاء ، وفى الحق فإن الصدام بين المتصوفة والفقهاء يعود إلى ما قبل ذلك بكثير ، ويمكن أن نمثل هنا بأبى عبد الله بن مسرة (٣١٩ هجرية) فى الأندلس والبيان الذى أصدره الخليفة إلى سائر أقطار الأندلس سنة ٣٤٥ هجرية يشدد فيه النكير على آراء ابن مسرة ؛ ولم يكتف الفقهاء هنا بحظر قراءة كتب ابن مسرة بل يفتون بإحراقها ، ويقوم عدد منهم بتأليف كتب فى الرد عليه ، هذا على الرغم من أن ابن مسرة ، كما ينص على ذلك مترجموه ، كان متأثرا بذى النون المصرى الذى كان رائد مذهب مصرى فى التصوف يتميز بالاعتدال والبعد عن التطرف الذى اتسمت به شطحات المتصوفة بالعراق وإيران مثل أبى زيد البسطامى والحلاج ، وهذا الاتجاه المعتدل هو الذى سيصبح سائدا فى المغرب والأندلس [٤٧] ، ولا داعى للحديث هنا عن ما حصل للتصوف فى العصر المرابطى وما قيل حول هذا العصر ، وما حصل لكتاب " إحياء علوم الدين " لأبى حامد الغزالى حين كان يوسف بن تاشفين قد أمر باحراقه فى سنة ٥٠٣ هجرية ، وذلك عن فتوى لقاضى الجماعة بن حمدين ، وأما دولة الموحدين فقد ارتبط مؤسسها محمد بن تومرت بالغزالى وكتابه " إحياء علوم الدين "، وقد لاحظ الكثيرون مدى ما سوف يبلغه التصوف الأندلسى المغربى من تقدم وازدهار على عهد الدولة الموحدية ، وقد أثمرت شجرة التصوف هنا أطيب ثمارها منذ النصف الثانى من القرن السادس الهجرى على نحو ما نجد عند عدد من الأعلام يتجسد فيهم اندماج ثقافة المغرب والأندلس فى وحدة لا تنفصم ومن أبرز هؤلاء أبو مدين شعيب أبى الحسين الإشبيلى (٥٩٤ هجرية) وهو أستاذ الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى (٥٦٠ هجرية) ويحفل كتاب " التشوف " لأبى الزيات التادلى (٦١٧ هجرية) بتراجم كبار الصوفية فى هذا العصر ، والشئ نفسه يقال عن " رسالة القدس " التى يترجم فيها ابن عربى لعشرات من أساتذته رجالا ونساء ولاسيما فى إشبيلية وفى غرب الأندلس [٤٨] ، وقد وصلت التجربة الصوفية الأندلسية إلى قمة عطائها على عهد أبى محمد صالح أواخر القرن السادس وأوائل

القرن السابع مع مدرسة بن مسرة التى انتهت فى صورتها الأخيرة عند ابن سبعين والششترى ابن عربى الحاتمى ، كل هؤلاء نهلوا من تصوف ابن مسرة واتجاهه الصوفى التلفيقى (٤٩) .

والباحث ، وبحكم فهمه للتحقيب على نحو ما لاحظنا من قبل ، لن يتقوقع فى الفترة ذاتها ؛ ومن ثم فإن عملية الموضعة (موضعة الخطاب الصوفى فى الغرب الإسلامى خلال القرن الثامن) هى قرينة الموازنة التى تتحقق ، زمنيا ، عن طريق الاستعانة بأمثلة تعود إلى ما قبل هذه الفترة أو ما بعدها ، مما يسعف أكثر على تبيان " الخلاف " وتحديد معالم الفترة المدروسة ، وما يميز دراسة محمد مفتاح أنها لا تدرس التصوف النظرى ، وإنما تدرس الطوائف سواء فى المغرب أو الأندلس ، وعلى المستوى الأول المتعلق بالمغرب فإن ذلك يكون أحد أهم خصائص التصوف المغربى الذى لم يهدف إلى بناء صروح من النظريات الإشراقية والمذاهب الفكرية التأويلية التى ترجع إلى أصول " مسرية " أو غنوصية قديمة ، كان هناك " بعد أخلاقى منهجى " كما يسميه عبد المجيد الصغير ؛ وهو ما تبين لدى أبى شعيب سعيد الأنصارى (٣٦١ هجرية) وتلميذه أبى يعزى يلنور (٥٧٢ هجرية) ، وهما من المؤسسين الأوائل للفكر الصوفى بالمغرب والمعاصرين لتلاميذ ابن مسرة (٥٠) ، وأما بالنسبة إلى الأندلس فإن أغلب دراسى الخطاب الصوفى الأندلسى ركزوا على الأعلام المعروفة مثل ابن سبعين وابن عربى ... دون أن يلتفتوا إلى الطوائف ، إنها أول قراءة من نوعها داخل الفكر المغربى المعاصر ، ثم إن التركيز على الطوائف يستجيب للمشروع الثقافى والإيديولوجى القائم على فرضية الجهاد .

والموضوع الذى وقع عليه اختيار باحثنا غزير الإنتاج ومتعدد الأسماء ، ولذلك فهو يستلزم نظرة محددة " للوثيقة " التى تسعفه على دراسة موضوعه وتقديم نتائج مركزة تسير وأهداف مشروعه الكبير ، والوثيقة هنا قرينة المصادر القديمة والمراجع الحديثة ذات الصلة الوطيدة بموضوع البحث ، ويقسم المصادر القديمة إلى مصادر مختصة من كتب " دعوة وتعليم " وكتب " تسنين وتعلم " (كتب مستقلة فتاوى ، كتب ، بدع ، قصائد شعرية) وغير مختصة من كتب " الرجال " و " التاريخ " و " الرحلات " و " المسالك " ، وبموازاة المصادر القديمة نجد المصادر التجميعية اللاحقة ، ويقسمها أيضا إلى مصادر مختصة سعت إلى تقديم " تركيب " لما فى المؤلفات السابقة عليها

وذلك بعد أن فرض التصوف نفسه واستقرت آراؤه ، وأخرى غير مختصة لا تتضمن معلومات جديدة لكن يمكن الاستئناس بها فى أثناء دراسة الخطاب الصوفى بالغرب الإسلامى ، وأما المراجع الحديثة فيقسمها إلى الاستشراق التقليدى الذى يرتبط بكتابات أشخاص معظمهم من ضباط عسكريين أو من ضباط مكاتب الشؤون الأهلية ، ولا تخلو هذه الكتابات من معلومات دقيقة بسبب الإمكانات التى كانت متوفرة لأصحابها ، إلا أن أكثر هؤلاء بالغ فى تجسيد " المدرسة الأندلسية " مقارنة مع المدرسة المغربية ، مما مال بهم نحو العرقية ، إلا أن : فئة من الباحثين المحدثين " ، داخل الاستشراق الحديث ، واجهت التخريجات السابقة بالنقد ، فبينت أن تلك البحوث كانت من أدوات الاستعمار وتنم عن عرقية مقيتة إضافة إلى أنها لا تخلو من قصر نظرى .

ويلاحظ باحثنا أن المحور الذى تدور حوله مناقشات آراء الأجانب حول التصوف يتصل ب " النظرية الانقسامية " ، وفى هذا الصدد يركز على موقف عبد الله العروى من هذه النظرية على نحو ما جاء فى كتابه " جذور الوطنية المغربية " (كما يترجمة العروى نفسه) ، لقد تجاوز ، فى نظره ، آراءهم التقليدية المعروفة التى ترجع التصوف إلى التعبير عن القومية البربرية ، والواقع أن عبد الله العروى ينفى " صحة النظرية التقاسمية القبلية " (كما يترجمها) فى كلتا عبارتيها الحديثة البنيوية والقديمة الخلدونيـــة (٥١) ، والظاهر أن باحثنا لا يرفض النظرية الانقسامية كليا مقارنة مع النظرية الانثروبولوجية كما سنلاحظ بعد حين .

ويهمنا أن نشير إلى أن النظرية الانقسامية تعود إلى السوسيولوجى الفرنسى إميل دوركهايم الذى يبدو أول من استعمل مفهوم الانقسامية لدراسة المجتمعات وتطورها ، وذلك فى أطروحته حول تقسيم العمل الاجتماعى (١٨٩٣) ، ومنذ الستينيات – من القرن العشرين ، حول سوسيولوجيون وأنثروبولوجيون ، ومؤرخون وفى بعض الأحيان جغرافيون ، دراسة المجتمعات المغاربية اعتمادا على هذه النظرية من خلال نماذج نظرية تم إعدادها فى إطار مجتمعات أخرى تشترك معها فى بعض سماتها الأساسية (٥٢) لقد حصل تحليل خصائص المجتمع العربى انطلاقا من نموذج نظرى تم تأسيسه فى إطار مجتمعات إفريقية غير مسلمة (٥٣) ، ومن بين الدارسين الذين اعتمدوا النظرية الانقسامية نجد إرنست كلنير فى دراسته الشهيرة حول قبائل الأطلس الكبير

التى نشرها تحت عنوان " صلحاء الأطلس " (١٩٦٩) (Saunts of Atlas) ويتصور الباحث الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودى أن دراسة كلنير حاولت الإجابة على مجموعة من الأسئلة أهمها : كيف يتم الحفاظ على الأسس داخل هذه القبائل فى غياب جهاز الدولة ؟ وفى هذا الصدد يركز صاحب " شرفاء الأطلس " (كما يترجمها البعض) على الطابع الانقسامي لهذه القبائل والدور الذى تقوم به " السلالات المبجلة " ، وقبل إرنست كلنير هناك هارت الذى درس ثلاث قبائل مغربية هى : أيت عطا وبنى ورياغل ودكالة ، وإجمالا فإن هذه النظرية مارست ، كما يواصل عبد الله حمودى حديثة - إغواء كثير على الباحثين فى ميدان المجتمع القروى بالمغرب (٥٤) ، إلا أن هذه النظرية لا تسلم من انتقادات على رأسها سعى أصحابها إلى تطبيق نموذج " ذهنى " على واقع خصوصى وقد انتقدها من المغاربة عبد الله العروى (وقد أشرنا إليه) وعبد الكبير الخطيبى أيضا ، بل انتقدها بعض المستشرقين مثل جاك بيرك أو " صديق العرب " كما يلقبه البعض فهم يؤكدون على الصيغة الجاهزة والمصطنعة التى تميز بها هذا النمط من التحليل (٥٥) ، فهؤلاء الأنثروبولوجيون - كما يضيف محمد مفتاح - لم يسعوا إلى تعميق النظر فى مسألة ارتباط القبائل بـ " دولة مركزية " أو نمط ثقافى ذى أبعاد " كونية " ، بل ظلوا يركزون الاهتمام على هذه الفئات انطلاقا مما تميز به فى نظرهم من استقلالية ظاهرة (٥٦) .

ويتجلى موقف باحثنا من النظرية الأنثروبولوجية فى أثناء تحديده للمجال البشرى للخطاب الصوفى المدروس (قبائل مصمودة - العرق المصمودى ، قبائل صنهاجة - العرق الصنهاجى) إذا يكشف هنا عن رفضه لهذه النظرية التى ترى أن التصوف خاص بالعرق البربرى ، ويتصور أن هذه النظرية هى نتاج ما وصلت إليه العلوم الاجتماعية من تطور فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، ولا بأس من أن نشير هنا ، مع عبد الكبير الخطيبى - إلى أن العلوم الاجتماعية قد نمت وتطورت فى الغرب ، وهو تطور معاصر للتسلط الإمبريالى (٥٧) ، وغاية القول هنا أن باحثنا لا يريد أن ينفى دور " الجانب الثقافى والذاتى " فى الظاهرة الدينية على نحو ما نجد فى هذه النظرية الأنثربولوجية التى انتقلت إلى بعض دراسى الغرب الإسلامى ممن ينكرون أهمية الفعل الثقافى مشيرين إلى أمية كثير من المرابطين البرابرة .

وفيما يتعلق بالنظرية الانقسامية فإنه ينتقدها كما لاحظنا سابقا ، لكنها لا تخلو من بعض تقديره مقارنة مع النظرية الانثروبولوجية ؛ لأن المغرب لم يكن لا يتوفر على " سلطة مركزية " ، يقول موضحا هنا :" والحق الذى لا مراء فيه ، أن المغرب كان له سلطة مركزية قوية أحيانا ضعيفة أحيانا أخرى يخضع لها المحكومون خضوعا متعلقا بالقرب من المركز ، أو بعده ، وبالسهل والجبل ، والاستقرار والترحل (٥٨) ، غير أن هذا لا ينفى وجود " نظام قبلى داخلى يحفظ التوازن بين القبائل وبين أفراد القبائل نفسها وكان الصوفى يقوم بدور فيه ، وقد كان هذا متشعبا وحاضرا فى كل نواحى الحياة ، فطبيعة المجموعات القبلية المستقرة ، ونمط حياتها وشكل الحكم جعلتها تعيش حياة اللا أمن سواء مع بعضها أو مع السلطة أو مع الطبيعة أو ما فوق الطبيعة ، وبتعبير آخر حياة الخوف من البشر ، أو الخوف من غير البشر " (٥٩)

ويقودنا هذا الموقف من النظرية الانقسامية إلى الحديث عن العدة المنهجية التى توسل بها الباحث فى دراسته ، ومن هذه الناحية فإنه ليس من الذين لا يفحصون عن مناهجهم ومفاهيمهم ، من ثم فإن ثانى منطلق – بعد الموقف السابق من النظرية الانقسامية – يتصل بمنطق القراءة والإنصات والغربلة ، وهو المنطق الذى فرضته على الباحث طبيعة الوثيقة / الوثائق وذلك من أجل الخروج بتركيب خاص ، ويتصل هذا المنطلق الثانى بتوجيهات الأستاذ محمد أركون الذى أشرف على الرسالة ، وقد لاحظنا سابقا الزلزلة التى أحدثها هذا الأخير فى الفكر العربى وثراءها المنهجى وآفاقها المستقبلية ، لقد أخذ عنه محمد مفتاح – كما يشير إلى ذلك – مفهوم التاريخ الكلى الذى يجمع بين التساؤل الظاهراتى والتحليل اللسنى والتفسير الاجتماعى والإنثروبولوجى ، كما أخذ عنه ثورته على التاريخ السردى وعلى المنهج الآخذ بفقه اللغة وتاريخ الأفكار المجرد الخطى ، وأخذ عنه تطبيقاته لمفهوم " الشخصية القاعدية " فى دراسة حياة مسكوية والغزالى ، وتفسير الشخصية ككل ، ومحاولة الكشف عن البنية العميقة وتجاوز التقسيم الشكلى للمعرفة ، كل ذلك كان موجها لباحثنا فى بحثة عن البنية العميقة مثلما كانت مفاهيم المفكر فيه والمسكوت عنه والمبعد دليلا للتغلغل إلى أعماق الوثيقة وكما يشير الباحث إلى اطلاعه على مدرسة " التاريخ الجديد " وأخذه ببعض مفاهيمها كالوثيقة والفترة الطويلة والهامش ودراستها للعقليات ، وأخذه ببعض مفاهيم اللسانيات خاصة ما يتعلق ب " لسانيات الخطاب " ، ومن ثم فإنه يحقق

تجانسا ملحوظا فى عدته المنهجية وبشكل يجعله يصل إلى النتائج المرجوة وانطلاقا من هذا التجانس المنهجى ، ووجهة النظر التى تسنده يمكن التطرق إلى " الضبط المفاهيمى " الذى يمثل هاجسا فى كل أعمال الباحث .

وفيما يتصل بالدراسة التى بين أيدينا فيبدو جليا هذا الضبط للمفاهيم ذات الصلة الوطيدة ببحثه ، وعلى رأسها مفهوم " الرباط " و " الزاوية " حيث يحددها تحديدا يتلاءم وموضوعه ووجهة نظره حتى تكون - كما يضيف فى مأمن من اللبس والخلط ومن الوقوع تحت سيطرة آراء غيره ، ويشير هنا إلى أن الآداب المتعلقة بالرباط والزاوية غزيرة ، وينتقد الكتابات التى عنيت بهما ، وفى تصوره فإن الرباط يمثل المكان المبنى وغير المبنى ويتحكم فيه المجال (الظروف الجغرافية والاقتصادية والبشرية) ، ثم أن الزمان ليس متعاليا عليهما ، ولا يجب ، فى نظره ، أن يقع الاقتصار على لفظ الرباط والرابطة وإهمال ألفاظ أخرى تقوم بنفس الدور مثل الحصن والقصر والمنظرة والمسجد ... إلخ ، ومن بين الانتقادات التى يوجهها لهذه الكتابات أنها تركز على المنحى الجهادى للرباط وتجعله هو السابق تاريخيا على المنحى العبادى والظاهر أن هذا التصور لا يزال قائما حتى الآن إذا نقرأ فى بعض الدراسات الحديثة أن الرباطات الصوفية بالمغرب كانت فى البداية ذات أغراض عسكرية جهادية ، وهى الأغراض التى ستزداد بروزا مع الزمن ، ويضيف صاحب الدراسة أن بعض المتصوفة الأندلسيين (كابن عربى وابن سبعين) لم يطب لهم المقام بالغرب الإسلامى فلجأوا إلى المشرق فرارا بمعرفتهم الذوقية واستئنافا لنشاط الكشف هناك ؛ أما متصوفة المغرب فقد فضلوا البقاء لحراسة الثغور والرباط على السواحل ، ثم إن من رحل من هؤلاء إلى مصر واصل التبشير بنفس أخلاقيات التصوف المكرس لمفاهيم العمل والرباط والجهاد (٦٠) ، فباحثنا يتبنى تصورا مخالفا إذ يربط - بخصوص الرباط بين العبادة والجهاد ، بل يرى أن اللفظتين مترادفتان ، كما ينبه إلى مسألة " التأثير الخارجى " فى إنشاء الربط إذ كانت هناك عوامل خارجية تكافلت مع العوامل الداخلية لخق الربط ، ويرد الأخطاء السابقة إلى التعتيم الذى وقعت فيه هذه الأبحاث وعدم التحرى الدقيق فى جميع المصادر بمختلف أنواعها ، هذا بالإضافة إلى المنطلقات التى تبناها أولئك الباحثون وهى منطلقات استمرارية تجزيئية ميتافيزيقية ، وهو ما يخصه الباحث بعدم وضع اللفظتين (رباط ، زاوية) فى آفاق اجتماعية ، ولذلك نراه يتتبع المعنى اللغوى والاصطلاحى للكلمتين وفى نطاق الغرب الإسلامى بمجاله الجغرافى والثقافى

المخصوص ، وبالجملة فإن عدم التمييز بين المجاهد والعابد أهم فكرة توجه البحث ، بل إنه ينظر إلى هذا التداخل باعتباره إحدى خصوصيات الغرب الإسلامى .

ويعرض الباحث للتصوف فى كل من المغرب والأندلس كما سلفت الإشارة إلى ذلك من قبل ، ويعرض للتصوف المغربى فنراه يعتمد " منهج الخرائط " الذى يقوده إلى تحديد المجال الحيوى للصوفية والحديث بالتالى عن الزوايا والربط الشاطئية والداخلية (أى تلك التى تقع فى المدن والقرى الداخلية) والواقعة على المسالك التجارية (محورى فاس ومراكش) والواقعة على ضفاف الأنهار وقنن الجبال ، وبعد ذلك يحدد المجال البشرى الذى هو جزء من المجال الأول ، وتحديد المجال البشرى لا يقل صعوبة عن تحديد المجال الكلى الذى يستوعبه ، ثم يعرج على دور المتصوف الذى لم يكن متوقفا على ذاته بل كان له دور كبير سواء على مستوى « مواجهة البشر » أو « مواجهة الطبيعة » فعلى المستوى الأول كان هناك الخوف الذى تفرضه الدولة التى كانت فى الغالب تفرض على المغاربة فرض المقام والمكوس وبعث البعوث (التجنيد الإجبارى) للحرب أو الجهاد ، والخوف الناتج عن القبائل المترحلة خاصة العربية الوافدة من المشرق ، وكذلك العلاقة مع النصارى المتاجرين . وكما كان للتصوف دور فى مواجهة الطبيعة بسبب الخوف الذى كانت تفرضه ظروف محددة ، ولذلك كان يلتمس دعاء المتصوفة خصوصا من ذوى الكرامات والخوارق . إجمالا كان للمتصوف دور بارز فى البادية ، وكان نابعا من حاجات المجتمع البدوى كفض النزاع على الماء والأرض والقيام بالاستسقاء أوقات الجفاف والتحكيم بين المتنازعين فى القبيلة والتدخل لدى السلطة لرفع مظلمة مغرم على فرد أو جماعة .

وهذا الدور للمتصوف فى البادية من حيث هى مجتمع بدوى انقسامى مستقر سيتواصل فى المدينة من حيث هى مجتمع متحضر مختلف البنيات الاجتماعية ، وفى هذا الصدد يقترح الباحث مفهوم « النظرية التوحيدية » لدراسة دور المتصوف فى النسيج الاجتماعى للمدينة ، وهو دور تحدده معطيات المدينة دون أن يغيب عن ذهنه اشتراك بعض هذه المعطيات مع معطيات البادية لقصور بنيات المدينة ، ورأية أن القبائل القوية ماديا وسياسيا كانت قوية دينيا ، وقد توارثت ذلك خلفا عن سلف ثم إن المتصوف كان له دور بارز أهله للانتقال من الوجود على هامش المجتمع إلى المركز (المعنوى) الذى يمكنه من أداء أدوار لافتة على مستوى توحيد أفراد قبيلته وفض النزاعات المختلفة وتعبئة مجموعته ضد العدو المشترك .

وبالنظر إلى ثابت المثاقفة فى تفكير باحثنا – كما لاحظنا سابقا – فإنه من الواضح أن يحتكم إليه فى إطار ما يسميه ب « كينونه » المتصوف ، وهذه الكينونة متنوعة ولا ترجع إلى طبيعة المجتمع المغربى وحده ، فثمة تأثير خارجى نتيجة عامل المثاقفة والتفاعل الحضارى ، فالمغرب كان وثيق الصلة مع المشرق بصفة خاصة ، وفى هذا النطاق يستعرض أهم المؤلفات المشرقية المؤثرة وما لقيته من قبول ورضى أو رفض وإبعاد ، ويبحث فى قوانين القبول والانتخاب والإبعاد ، ويربط هذه القوانين بالفئات الاجتماعية الثقافية ، ومن المؤلفات الصوفية التى كان لها تأثير كبير فى كل العصور وصارت مضرب الأمثال « رسالة القشيرى » لأبى القاسم عبد الكريم بن هوازن " وقوت القلوب فى معاملة المحبوب " " ووصف طريق البريد إلى مقام التوحيد « لأبى طالب محمد بن على بن عطية الحارثى المكى وكتاب « التحبير فى التذكير » للمحاسبى " وإحياء علوم الدين " للغزالى وقد كان الأقبال على هذه الكتب فى الغرب الاسلامى شديدا لما كان للمتصوف من دور ومركز ، يزدادان إذا كان ذا علم ، وقد عكف المختصون على هذه الكتب يمحصونها ويعرضونها على مسلماتهم المتمثلة فى الفقة المالكى والعقيدة الأشعرية ومذهب الجنيد فى التصوف ، وكانوا يجدون فى بعض هذه الكتب ما لا يتلاءم ومسلماتهم ، وأهم مناقشة فى هذا الصدد هى ما كان قد خلفه كتاب " إحياء علوم الدين " للغزالى ، فهذا الكتاب ، كما يصف باحثنا – له تاريخ طويل مع الفقهاء ، ففى العصر المرابطى أصدرت فتاوى بإحراقه ، ولكنه رجع إليه الاعتبار فى العصر الموحدى وبعده دون أن ينفى هذا بقايا الهجوم عن طريق الفقهاء المتعصبين الذين شكلوا تيار رفض كتبا برمتها للغزالى ، وكما تم رفض الحسين بن منصور الحلاج المعروف ب " شطحاته "، وقد رفضه – كما يلاحظ باحثنا – حتى من اشتهر بتعاطيه للعلوم العقلية مثل ابن البناء المراكشى وأبى الحسن ابن الجياب وإن صاغ موقفه شعرا ، ويواصل باحثنا أن أهل المغرب لم يبقوا مقتصرين على الكتب المشرقية لدراستها وتدريسها ، وإنما عمدوا إلى أن يتعاطوا التأليف فصنفوا شروحا عليها ، ونظموا قصائد فى بيان طرائق القدم ، وألفوا أراجيز ووضعوا كتبا فى طبقات صوفيتهم .

وكما جاء فى كتب تاريخ المغرب فإن بعض متصوفته غادروا إلى المشرق يعرض الباحث هنا – وفى نطاق ما يسميه بـ " الطائفية – للمتصوفة الذين اشتهروا فى

المشرق وكونوا طوائف مثل الحسن الشاذلى وأحمد البدوى وأحمد الرفاعى ، ويستنتج أحد الباحثين أن ٨٠ فى المائة من أولياء مدن الصعيد المختلفة فى مصر كانوا من المهاجرين من الأندلس أو المغرب ، وأهم الطرق الصوفية الوافدة كانت هى طريقة الإمام الشاذلى [٦١] ، ولذلك يمكن الحديث عن " شعبية " التصوف المغربى فى مصر التى مكنت رجالاته من الاضطلاع بأدوار سياسية وأخلاقية ، أما صوفية الأندلس فلم يكونوا مهيئين لهذه الأدوار ، فمدرسة ابن عربى لم تثمر فى المشرق إلا كشفا مضاعفا مع ابن الفارض وجلال الدين الرومى وصدر الدين القونى وعبد الكريم الجليلى [٦٢] ، كما أن بعض المتصوفة السابقين انتقلت طرقهم إلى المغرب ، وصار لهم أتباع يقتدون بهم ، ولاسيما الطريقة الشاذلية التى نجد إحدى أكبر الزوايا وهى الزاوية الدلائية ، قد أسست فى الثلث الأخير من القرن العاشر الهجرى من أجل نشر طريقتها [٦٣] .

هذه إذن أهم مرتكزات التصوف بالمغرب التى سعى الباحث من خلالها إلى تبيان أسسه وتشخيص كيانه واستكشاف بنيته العميقة ودون أن يغفل البادية لأنها كانت — فى نظره المجال الخصب للظاهرة الصوفية ، ثم إن متصوفة البادية وشيوخها وكثيرا من أتباعهم كانوا متعلمين مثقفين ثقافة عصرهم ، ولم يكن هناك ، من حيث الثقافة تباين مطلق بين الأمصار من جهة والمداشر والبوادى من جهة أخرى .

وفيما يتعلق بالتصوف فى الأندلس فينطلق باحثنا من مقدمة مركزه يشير إلى أن الباحثين فى الثقافة الأندلسية كثيرا ما دأبوا على التركيز على نواح معينة مثل دراسة شعر وصف الطبيعة وشعر الغزل ... إلخ ، ولذلك كانوا يقعون فى نظرة جزئية طالما أنهم لم يعيروا الاهتمام إلى العلاقات الوثيقة الظاهرة أو الكامنة التى تؤلف بين عناصر البنية الثقافية الأندلسية ، ولم تخل هذه النظرة من نتائج فى طليعتها التدليل على تبعية الأدب الأندلسى للأدب المشرقى والتقليل من أهمية المعطيات المحلية ، وفى مقابل ذلك قام آخرون إسبانيون فى الغالب ، فابرزوا استقلال " المدرسة الأندلسية " وانطباعها بالطابع الإسبانى الأوروبى مغفلين عملية التفاعل والتثاقف ، كما كان من نتائج إغفال بعض عناصر الثقافة التى كان لها دور أساسى هناك فى تنشيط الحركة الثقافية الأندلسية وتطويرها بنيويا ووظيفيا ، ويقصد هنا إلى الحركة الصوفية ، ثم إن ما حصل من اهتمام بالتصوف لم يتجاوز أقطابه المشهورين أمثال العريف وابن عربى وابن سبعين ... ولهذا لم يتم الاهتمام بأصحاب الطوائف المحتكين بمختلف فئات الشعب عامة وخاصة .

ويتصور أن النشاط الثقافي الأندلسي يمكن اختزاله إلى محورين رئيسيين دارت حولهما اهتمامات المثقفين الأندلسيين ، وهما : الدعوة إلى الجهاد والدعوة إلى الاتحاد ، ويعتبر أن التصوف أهم عنصر قام بالتحريض على الجهاد ، ولقد كان للمتصوفة قوة في المجتمع الأندلسي ، إذ كانوا منتشرين فيه حضرا وبدوا ومدنا ومعاقل . كما كانت الطوائف منتشرة في المجتمع بعكس المغرب الذي بقيت فيه الطوائف محصورة في البوادي في هذا الوقت ، إضافة إلى أن هذه الطوائف أثارت مناقشات فكرية ، وأهم الطوائف التي كان لها أتباع في الأندلس هي بيت الشاذلية تبعا لرأي ابن الخطيب الذي يعتمده باحثنا ، غير أنه لا يرجع كل الطوائف إلى الشاذلية لأن كثيرا منها ظهر قبل الشاذلية ، وينقسم المجتمع من حيث التصوف إلى قسمين : تصوف الخاصة وكان يتمثل في السلاطين والوزراء وكبار المثقفين ، ويطلق عليه الباحث « التصرف السني » ، وتصوف العامة الذي كان شائعا ومنتشراً وله أتباع وطرق وجماهير كانت من الفلاحين ، وأغلب المتصوفة كانوا من الطبقات الدنيا التي لا سند مادي كبير لها ، أو كان لبعضهم شيء منه وزهد فيه أو تعرض لنكبات أفقدته ما كان له . ومع ذلك فإن رؤساء الطوائف كانوا يحصلون على مبتغاهم من المال والجاه لمجرد ما كانوا يصبحون شيوخا مشهورين .

وفي هذا المنظور يشير باحثنا إلى إيديولوجية وحدة الأمة الاسلامية والمحافظة على الوحدة وقد وجدت هذه الإيديولوجية تعبيراتها أو تجلياتها أو تفريعاتها لدى أكثر من طريقة صوفية ، ويتطرق إلى الطريقة الساحلية التي صاغت نسقا صارما يهدف إلى تكوين نموذج مستلب فاقد الوعي لا يهتم بالحياة ولا تهتم بـه ، والطريقـة البونيـة (نسبة إلى ابن سيد بونة) التي جاءت مطبوعة بالصبغة العملية سهلة المأخذ وقريبة الغور لا تهتم بالتنظير ولا بالمناقشات المجردة ، وتصوف أهل السنة الذي تأنق في صياغة الإيديولوجية الصوفية تأنقه في ملبسه ومأكله ومشربه ، وهو لا يخلص إلى هذه الخلاصات إلا بعد دراسة كل طريقة على حدة شيوخها وحيواتهم ومنطلقاتهم وأسانيدهم .

ولم تخرج قراءة الباحث للتصوف بالأندلس عن الفرضية الكبرى المؤطرة للدراسة ككل ، ومن ثم يلتقي التصوف الأندلسي مع التصوف المغربي ، فقد كانت كتابات مثقفي الأندلس تدور حول وحدة الأمة ونبذ التنافر والفرقة . والمحافظة على وحدة الأمة هي من صميم العقيدة الإسلامية السنية ، إلا أن هذه الدعوة كانت أكثر إلحاحا في الأندلس .

تلك إذن أهم المحاور التى حاولنا من خلال تلخيص أفكارها تبيان تصور باحثنا للخطاب الصوفى غير أن السؤال الذى يفرض نفسه هنا فى هذا المختتم هو التالى : هل يمكن تلخيص التصوف فى الوظيفة الجهادية فحسب ؟ وهل يمكن حصر هذه الأدوار فى المواجهة (مواجهة البشر والطبيعة فحسب) ؟ وهل كان كل المتصوفة داخل دائرة الجهاد أم كان هناك من تفرد للعبارة وحدها ؟ وألا يمكن البحث فى وظيفة مغايرة للتصوف قد تنصرف بنا إلى ما هو إنسانى وكونى ... إلى « استعادة كل الأصول البشرية المفقودة أو المهمشة من أجل ضياع أصلى لا يكف تاريخ عن تعميقه » على نحو ما يقول الباحث المغربى الميلودى شغموم فى دراسته حول « المتخيل والقدسى فى التصوف الإسلامى الحكاية والبركة (1991) [٦٤] .

الظاهر أن باحثنا لم يتحرر من إسار القراءة الغالبة والمهيمنة داخل الثقافة العربية المعاصرة ، أى « القراءة الايديولوجية » التى تجعل التصوف قرين « فكر الأزمة » وعلى الرغم من السند الإيديولوجى لقراءة باحثنا فإنها ليست من تلك القراءات « غير الواعية » ثم إن تركيزه على مفهوم الخطاب أو المستوى الخطابى الذى يحيل على مرجعية فلسفية حديثة خفف من غلواء « القراءة الإيديولوجية » التى تحول دون الوعى المعرفى بموضوعها فى أحيان ، إلا أنها تبقى قراءة فى أدوار التصوف ووظائفه حتى وإن كانت لم تغيب بنية المتن الصوفى وبعض آلياته وتجلياته .

وقد واصل الباحث دراسة الخطاب الصوفى فى دراساته اللاحقة التى تلت المرحلة الجمالية التى اكتفى فيها بقراءة الخطاب الشعرى ، ونقصد هنا إلى المرحلة الدينامية ثم المرحلة النسقية ، وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى الفصل الرابع " سيرورة النص الصوفى " من كتابه " دينامية النص " الذى كرسه (أى الفصل الرابع) للكتابة الصوفية وأركانها المتمثلة فى الغرض المتحدث عنه والمعجم التقنى وكيفية استعماله والمقصدية ، وكيف أن هذه العناصر تكون وحدة غير قابلة للتجزئة ، ويشير إلى تعدد أنواع الكتابة الصوفية : طبقات الصوفية ، الشعر التعلميى الصوفى ، الرجز الصوفى، الشعر الذى قيل فى غرض التصوف ، والكتب التعليمية الصوفية ، والمؤلف الصوفى الذى يجمع بين دفتية غالب أنواع الثقافة العربية وكأنه من كتب الأدب العام [٦٥] ، إلا أنه يدرس نوعين من التأليف الصوفى : أحدهما كتب الطبقات الصوفية وهوى : " التشوف إلى رجال التصوف " لابن الزيات ، و " أنس الفقير وعز الحقير " لابن قنفد ،

و " أثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين " لابن تجلات و " المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح " لحفيد محمد صالح . وثانيهما قصيدة من الشعر التعليمي الصوفي وهي رائية الشريسي . وفي هذه القراءة يماثل بين الكتابة الصوفية والكتابة التاريخية من ناحية المحافظة على وحدة الأمة [١٦] ، لكنه يميز بينهما من حيث الموضوع المتحدث عنه في الكتابة الصوفية والمتمثل بالبطل وما يتسم به من كرامات وخوارق [١٧] ، وعلى الرغم من أن باحثنا يشير في مقدمة هذا الفصل إلى دراسة حول التصوف كان قد نشرها في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط (١٩٩٧) وأنها لا تزال مناسبة لوصف الكتابة الصوفية وتبيان مقاصدها مما يمت بصلة للمرحلة الوظيفية ، فإنه يرجع مفاهيم المنهاجية حيث لا يجعل من النوعين السابقين من التأليف الصوفي سوى مجرد مطية للبرهنة على المفاهيم المتصلة بـ " دينامية النص " .

والملاحظة نفسها تنطبق الخامس التطبيقي من كتاب " مجهول البيان " الذي خصه للترجمة – المنقبة المنتقاة من كتاب « التشوف إلى رجال التصوف » لابن الزيات والمتعلقة بأبي زكريا بن لا الاذى الرجراجي ففي هذا النص يختبر النظرية التفاعلية للاستعارة بالتدرج من الاستعارة الجملية فالاستعارة النصية ثم الاستعارة السياقية ويؤطر هذه النظرية ضمن نظرية عامة هي التفاعل النصي من حيث هو بنية شمولية .

وعلى الرغم من أن الباحث يغلب الإبستمولوجيا هنا فإنه ظل متشبثا بالدور المنوط بالتصوف ، ذلك الدور الذي لا يجعله من باب « العقل المستقبل » .

٢ – ٢ مقصدية الشعر :

تمثل قراءة النص الشعري مكانة لافتة في الخطاب النقدي عند باحثنا خصوصا في بداياته الأولى التي كرسها لتحليل قصائد محددة بطريقة منهجية جديدة وقتذاك ، وفي الحق فإنه ، وقبل الحديث عن محتويات هذه القراءة وبعض مستنداتها المنهجية ، لا بد من التوقف عند « المرحلة الاجتماعية » التي تضمنت جمعه وتحقيقه لشعر لسان الدين ابن الخطيب ، وتحقيقه لهذا الشعر لا يقل أهمية عن تحليل الشعر بالنظر إلى المناخ النقدي السائد في الجامعة المغربية وقتذاك وبالنظر إلى تأثير المنهج الفيلولوجي في هذا التحقيق . ويهمنا هنا أن التحقيق جاء مقرونا بدراسة نقدية لشعر لسان الدين ابن الخطيب ، وأن الدراسة جاءت في سياق « المرحلة الاجتماعية الانعكاسية »

التى كانت استجابة للمناهج الاجتماعية الانعكاسية السائدة وقتذاك ، وفى ضوء هذه المنهجية نظر إلى شعر لسان الدين ابن الخطيب باعتباره وثيقة تاريخية تعكس الصراع الذى كان دائرا بين المسلمين وغيرهم وبين المسلمين أنفسهم ، وثيقة اجتماعية تعكس الحياة الاندلسية والمغربية فى أفراحها وأتراحها ... ويقر الباحث بأن منهجيته كانت « سانجة » إذ تربط الثقافة والأدب بالمجتمع ربطا يكاد يكون ميكانيكيا[٦٨] .

وفيما يتعلق « بالمرحلة الجمالية » فإنه يواصل على مستوى التراث – دراسة الشعر الأندلسى ، وذلك من خلال قصيدتين مطولتين ، وتجدر الإشارة هنا إلى الأهمية البالغة للأندلسى فى قلوب المغاربة بحكم الجوار الجغرافى والثقافى ، وتأكيدا لمبدأ الجوار أو المثاقفة – بلغة باحثنا – يمكن أن نشير – مع محمد بنشريفة – إلى أنه ما من أحد من الزعماء الوطنيين المشهورين أمثال أحمد بلا فريج وعلال الفاسى ومحمد بلحسن الوزانى إلا وله كتاب حول الأندلس [٦٩] .

وبعد هذا التقديم يحق لنا الآن أن نسأل السؤال التالى : ما هى الإضافة التى سيضيفها محمد مفتاح بصدد الشعر الأندلسى ؟ وماهى الطريقة التى سيعتمدها فى هذا التحليل ؟ خصوصا إذا ما علمنا أن هذا الشعر عرف دراسات كثيرة ساهم المستشرقون بدورهم فيها ، وسيشير باحثنا إلى أحدهم وهو المستشرق الهولندى راينهات دوزى (1820 - 1883) وسنتحدث عنه بعد حين . ولا مانع من أن نشير هنا كذلك إلى شيخ المستشرقين إميليو غرسية غرميس الذى تعد سيرته العلمية تتويجا لسيرة الاستشراق الاسبانى التى كانت بدايتها الحقيقة فى مطلع القرن العشرين ، والذى قدم دراسات عديدة شملت الشعر والزجل والتوشيح ... إضافة إلى ترجماته لنماذج من الأدب الأندلسى إلى اللغة الاسبانية وكل ذلك واكب حياته الغنية التى امتدت خلال معظم سنى القرن العشرين (1905 - 1995) [٧٠] .

وتكشف دراسة " في سيمياء الشعر القديم ، وتحليل الخطاب الشعرى . استراتيجية التناص" عن توجه جديد في قراءة الشعر الأندلسي ولا نظير لهما سواء داخل الخطاب النقدى العربى (مغربيًا ومشرقًا) أو الخطاب الاستشراقى بالنظر إلى النقد الذى ظل يوجه إلى الاستشراق دائمًا وهو عدم اعتماده المناهج الغربية الحديثة فى دراسة تراث الشرق . وكل دراسة تركز على قصيدة بمفردها ، وتحللها انطلاقا من كل بيت على حدة واعتمادًا على منهجية تحليلية حديثة . ويصنف باحثنا هاتين القراءتين ضمن "المرحلة الجمالية " التى أشرنا إليها قبل قليل . والتى حاول فيها التركيز على تحليل الأشكال والبنيات بعد أن استأثرت الأدوار والوظائف بتحليله السابق . وسنلاحظ أن هاتين القراءتين تتجاوزان هذه "الجمالية" خصوصًا إذا ما نظرنا إلى الشعر نظرة لا تتعالى عن "النسق الثقافى" الذى يستوعبه مثلما يستوعب غيره من الأجناس المعرفية الأخرى المؤطرة داخل وحدة الثقافة الأندلسية بل والمؤطرة داخل وحدة خطاب باحثنا رغم بعض التبدلات الحاصلة فى مسار هذا الخطاب . ومن ثم فإن المناهج الحديثة (اللسانيات والسيميائيات) التى يحاول من خلالها الباحث تأكيد الجمالية هى فى نظرنا مجرد "وسيط" (منهجى) يوجه عملية التحليل فى سعيها إلى البرهنة على فرضية الجهاد التى توحد خطاب محمد مفتاح .

ويدرس "فى سيمياء الشعرالقديم " قصيدة أبى البقاء الرندى (٦٠١ - ٦٨٦ هجرية / ١٢٠٤ - ١٢٨٧) "النونية " التى مطلعها .

لكل شيء إذا ما تم نقصان فلا يغر بطيب العيش إنسان

ويعتمد تحليلها ما سماه "القراءة المتعددة " التى يوظف فيها مفاهيم نظرية نحتها - بلغته - مما ورد من مبادئ عند النقاد العرب القدامى ومما حققته الدراسات الشعرية والسيميائية من نتائج تسعف على تحليل الخطاب الشعرى ويسعى بهذه القراءة إلى عدم الوقوع فى إسار النظرة الجزئية التى تركز على موسيقى الشعر أو الصورة الشعرية .. أى أحد مكونات الشعر ، وهو التوجه الذى كان سائدًا فى دراسة الشعر العربى إذا ما استثنينا بعض النقاد ممن حاولوا الإفادة من المناهج اللسانية

والسيميائية المعاصرة والنظر بالتالى إلى النص الشعرى بوصفه بنية محكومة بنسق يوجد بين مكونات الشعر . فقراءة باحثنا تأخذ فى حسبانها كل مكونات الخطاب الشعرى ، ولذلك فهى قراءة محفوفة بالمخاطر والمزالق إذا ما كان منجرها أو صاحبها ليس على إطلاع على كثير من العلوم كما يقول الباحث .

وقراءته تأخذ كل بيت على حدة وتقف عند تركيبه ، مما يجعلها تبدو وكأنها من باب "التناول الجزئى" البيتى" أو "التحليل الميكروسكوبى التقنى " غير أن الباحث يرى أن تناوله من باب الدراسات الحديثة التى تسندها التداولية والاحتجاج ، ولا ينبغى أن نغفل هنا أنه يقدم تركيبًا فى نهاية كل فصل وتركيبًا جامعًا فى آخر القصيدة ، مما لا يجعل تناوله جزئيا ومعبثرًا . وفى ضوء هذا التصور يدرس القصيدة وبالاعتماد على مستويين : مستوى أول نظرى يجمع بين معطيات تتعلق بالشاعر والقصيدة ومعايير عصرها (القراءة بالموازنة وسنتحدث عنها) ثم فيما بعد يرى إلى مكونات القصيدة وفق المناهج الحديثة التى تقوده إلى التركيز على الصوت والمعجم والتركيب والمقصدية ، ومستوى ثان تطبيقى يبحث فى مظاهر الأسطورة المتضمنة فى القصيدة ومدى صلة هذه الأسطورة بالتاريخ وتفاعل الدهر والإنسان داخلها يتصور أن سبب الأسطورة مصدره هو عدم نظر الشاعر إلى الواقع نظرة موضوعية لا تتغافل عن توازن القوى وضعف المسلمين الاقتصادى .. ولكنه أرجع ما حل بالمسلمين فى الأندلس إلى عدم تعلقهم بدينهم ، ولذلك استعان بالأسطورة ليقدم تفسيرًا جزئيًا للتاريخ. إجمالاً إن الباحث سعى ، من خلال هذه القراءة إلى البرهنة على فرضية الجهاد ، مما جعله يختار هذه القصيدة (دون سواها) التى كتبت . كما يقول فى نص المقدمة ، فى فترة حرجة من تاريخ المسلمين فى الأندلس .

وفى دراسة "تحليل الخطاب الشعرى ، استراتيجية التناص" يواصل باحثنا مجال اهتمامه المتمثل بقراءة الشعر الأندلسى ، والملاحظ هنا أنه عمق أكثر الإطار النظرى لمنهجيته ويمكن أن نرد ذلك إلى إفادته هذه المرة من المرجعية الأنكلوسكسونية التى لا تخلو من أهمية معرفية بالغة على مستوى "نظرية تحليل الخطاب " .

وليس غريبًا أن يخصص حيزًا مهما للقسم النظرى فى الكتاب (صفحة من مجموع) يشرح فيه المفاهيم النظرية (مثل التشاكل والتباين والاقتضاء والتضمن ..

إلخ) التى يعتمدها والطريقة التى يسلكها فى تحليل القصيدة . ولا بأس من أن نشير هنا كذلك إلى إعتماده فى جدوى التيار السيميوطيقى إذ يقول : "نظن أن التيار السيميوطيقى هى الأكثر صلاحية لتحليل الخطاب الشعرى باعتباره محاولة تركيب لنظريات لغوية مختلفة (٧١). وفى ضوء هذا التصور يحلل قصيدة ابن عبدون التى مطلعها:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر   فما البكاء على الأشباح والصور؟!

ويجمع فى هذا التحليل بين منحى أفقى (أصوات ، معجم ، تركيب ، معنى ، تداول) ومنحى عمودى (المقصدية - المجتمعية) وفى السياق نفسه فإنه لم يستغن عن السياق الخارجى كل ما هناك أنه خفف من غلواء "المرحلة الاجتماعية الانعكاسية" ، وهذا ما قاده إلى رصد ثلاث بنيات أساسية هى : بنية التوتر ، وبنية الاستسلام ، وبنية الرجاء .

ويختم هذه القراءة برأى المستشرق الهولندى رانهات دوزى الذى أشرنا إليه قبل قليل ، وهو المستشرق الذى سبق لعبد الله كنون أن ناقشه مناقشة قوية خصوصاً فيما يتعلق بزعمه أن مبدأ اضمحلال الأندلس يعود إلى تاريخ استيلاء المرابطين عليها ، وهى قولة وجدت أصداءها عند كثير من الذين كتبوا فى التاريخ السياسى والتاريخ الفكرى للأندلس بما فى ذلك المشارقة ، وجدت أصداءها لمجرد أن دوزى هو قائلها كما يعلق عبد الكريم غلاب (٧٢) وللإشارة فإن باحثا مغربيا مثل عباس الجرارى يخوض فى مثل هذه القضايا ، أما محمد مفتاح فمثل هذه المواضيع لا تدخل فى دائرة الرؤيا التى تحكم خطابه . إن باحثنا يذهب إلى رأى دوزى القائل بأن ابن عبدون لم يعد أن نظم تواريخ وأخبارا موجودة فى بطون كتب معروفة من قبل الخواص فى أسلوب له كبير حظ من الجمال الشعرى . ويقر أن هذا الرأى فيه بعض الصواب لأن القصيدة ليست من مستوى فنى رفيع ... لكن القصيدة عبرت عما هو أعمق وأشمل ، وهو اتخاذ البشرية الجدال بالسيوف والدفاع بالرماح قانونا بدلا من الدفاع بالتى هى أحسن . ومخالفة الطبيعة البشرية لسنن الكون هذه جعلت الشاعر يذم الدهر ، ولكنه فى نفس الوقت يمدحه لأنه هو المقتص للمظلومين من الظالمين .

إن هاتين القراءتين كفيلتان بتوضيح قراءة محمد مفتاح للشعر ووظيفته ومن ثم يمكن القول بأنه يرجح مكون الوظيفة على باقي مكونات الشعر وإن كان يقول بوحدة هذه المكونات . فوظيفة الشعر هي التي تستدعي باقي مكوناته . وكما أن هذه الوظيفة المتمثلة في الجهاد هي التي توجه قراءته التحليلية للشعر ، ثم إن المفاهيم المنهجية مكيفة لهذه الغاية . ويمكن أن نرد ذلك إلى تصوره الشامل للشعر العربي عامة إذ يرى أنه في مجمله اتخذ وسيلة للإقناع والتحريض وتغيير مواقف المخاطبين به ، فهو يشبه التداولية المحدثة التي تضع قواعد للتأثير في المخاطب وإحداث نوع من السلوك لديه (٧٣) بل إن المسألة تعود إلى تصوره للثقافة ككل خصوصا الثقافة المغربية كما لاحظنا من قبل ، وهو ما ينطبق أيضًا على الثقافة الأندلسية إذ يتصور أنها ثقافة غائية تدعو إلى الفعل والترك ، فعل ما هو في صالح الأمة ووحدة كلمتها ووحدة سلطانها (٧٤) وحتى في المرحلة التالية للمرحلة "الجمالية أي المرحلة" الدينامية " التي قادته إلى مفاهيم جديدة مثل النمو والحوار والصراع والتناسل .. فإنه ظل يعتقد في جدوى المقصدية ، إذ هي – كما يقول في أثناء دراسة نص شعري للخمار الكنوني – التي توجه تناسل النص وتحدد نوعيته وشكل المهارات التي يصاغ بها (٧٥) ، والشيء نفسه يؤكد عليه في مقدمة تحليله لقصيدة لابن طفيل – في كتابه الذي أعده أبو بكر العزاوي – إذ أن أول مبدأ من المبادىء العامة يمكن تحليل قصائد الشعر العربي القديم في ضوئه هو مبدأ محاولة التعريف على مقاصد المؤلف ، لأنها هي التي تجعل النص يصاغ بكيفية معينة ويتبنى استراتيجية خاصة (٧٦) فمقصدية الشاعر وهيأة مخاطبيه والأوضاع الخاصة بعملية التخاطب هي التي تفرض على الشاعر أداة وزينة معينة ومعجما معينا وتركيبا لأداء معنى يجمع بين مواصفات عديدة توصله إلى هدفه (٧٧) .

ولذلك لا يمكنه أن يتصور أن يكون الشعر (أو الأدب) من باب " اللعب اللغوي " ، فهو يعترض في حين أننا نجد آثارا أدبية تحكي مأساة الإنسان في هذا الكون ؟ (٧٨) فالشعر هنا يندرج ضمن ما يفترضه " خطابا جادا " يهدف إلى عملية ربح المتقلي وكسبه إلى جانبه ، والربح هنا كيفي وليس كميا (٧٩) ، وقد يتأكد هذا " الربح " أكثر في الآداب الوسيطة والقديمة (٨٠) تمييزا لها عن الآداب المعاصرة التي لا تطرح صعوبة تطبيق مفاهيم جمالية التلقي ذات الطبيعة الفلسفية التجريدية ومفاهيم القراءة

التفاعلية والإبســتيمولوجـيا التشبيدية ، وخلاصة الـقول إن الباحث يــفترض وظيفة " إصلاحية " للأدب القديم .

٢-٣- رهان التأويل فى المقاربة النسقية :

التـأويل من المحاور البارزة فى مشروع محمد مفتاح ، بل إن هذا الأخير يفضل أن ينعت نفسه ب " باحث فى التـأويل " مثلما يلح على أهمية البحث فى التـأويل [٨١] . والتـأويل هنا ليس من حيث هو مرتكز فى المقاربة ، وإنما من حيث هو موضوع للدراسة . وهو الموضوع الذى يخصص له كتابه الإشكالى " التلقــى والتأويل ، ومقاربة نسـقية " (١٩٩٤) الذى يعد - فى نظرنا - أهم ما أنجزه محمد مفتاح ، إضافة إلى أنه أوثق صلة بالتراث (تراث الغرب الإسلامى) مقـارنة مـع باقى دراسـات مرحلة " المقـاربة النسقية " إنه كتاب أكثر " نسقية " ، كتاب يقدم " وجهة نظر " تمس الحاضر ، ويمكن إثراء افتراضاته عن طريق مقارنتها مع ما أنتجه مفكرون مغاربة حول التراث .

وينطلق الباحث من كون أن الكتاب يهدف إلى ترسيـخ ما ورد فى كتابه الــسابق " مجـهول البيـان " (١٩٩٠) . وفى هذا الكتـاب الأخير يدرس موضـوع " الاستـعارة المعرفية " وبالاستناد إلى منظور " علم الدلالة المعرفى " بصفة خاصة ومنظور " العلم المعرفى " بصفة عامة ؛ وعلى نحو يتبنى فيه إبستمولوجيا معاصرة تسعى إلى الابتعاد عن المفاهيم التراثية العتيقة ، وهى الإبستمولوجيا ذاتها التى تسعى من خلالها . فى الكتاب نفسـه . إلى عدم الوقوع فى تلك الثـغرة الناجمة عن عزل البلاغة العربية عن النظام الفكرى الذى نشـأت فيه والمتمثل بالمنطق والأصـول والنحو وعلم الكلام . وفى ضوء هذا التصـور يدرس علاقـة الاستـعارة بـالمنطق الصـورى ، ومسـألة العلاقـة بين الاستـعارة وبين قياس التمثيل ، ومسـألة التأويل وحدوده . وهو التصور الذى قاده إلى أن يتبنى النظرية التفاعلية للاستعارة السائدة الآن لعوامل نفسية وتربوية ، ويهمه أكثر ضمن هذه العوامـل . التطورات العلمية المحضة والتغيرات التى لحقت تبعاً لذلك مناهج العلوم الإنسـانيـة والأدبيـة . ومن هنا يكشف عن اختـلافـه مع دراسـات أخـرى عنيت بالاستـعارة وبالاستناد إلى النظريـة التفاعلية ذاتها ، وخصـوصاً فى المشرق [٨٢] ومن

الواضح أن مصدر الاختلاف هنا نابع من الإبستمولوجيا التى يستند إليها باحثنا . إلا أن تنبيه هذه النظرية لا يحول دون تقديره للنظريات الأخرى القديمة والمعاصرة المنافسة لها ، وهى كما يترجمها : النظرية التشبيهية ، ونظرية الانزياح ، ونظرية تصارع التسنين ، والنظرية الجشطالتية ، والنظرية التركيبية [٨٣] . وبذلك يتلافى التقسيم الثلاثى المعروف لنظرية الاستعارة : النظرية الاستبدالية ، النظرية التفاعلية ، والنظرية التركيبية.

ويضع كتاب "التلقى والتأويل" فرضية أصيلة هى أن الضرورات البشرية من حياة وممات وما صاحبها وتبعها من سيولة وجنس وتدين وتملك مدار التدافع البشرى بوسائله المختلفة ، ومنها اللغة ، وأما الفرضيات التى يشتقها ، من هذه الفرضية الأصلية ، فهى :

* أن الآليات المنطقية والرياضية والتقييسية آليات إنسانية كونية نابعة من الفطريات الإنسانية وكفاياتها التخييلية وتفاعلاتها المحيطية .

* أن تفاعلات الإنسان مع محيطه تحتم عليه كل ضروب سلوكه اللغوى وغيرها أن تكون مؤطرة ومغياة .

* أن ما تغياه مفكرو المغاربة إلى منتصف القرن الهجرى التاسع من كتاباتهم وتأويلهم هو توحيد الأمة .

من الواضح إذن أن الكتاب سيتمحور حول التأويل ، وما من شك فى تشعب موضوع فى حجم التأويل ، واختلافه باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد وتعبيره عن شاغل الأمم والثقافات . غير أنه لا ينبغى أن يخفى هنا ثابت المثاقفة الذى يحد من هذا الاختلاف ، ولذلك ليس غريبًا أن يتحدث باحثنا فى نطاق الحديث عن المقاصد داخل التأويل – عن الطبيعة البشرية التى يشترك فيها جميع الناس باختلاف أجناسهم وأزمنتهم وأمكنتهم ومستوياتهم الثقافية [٨٤] .

ويركز الباحث على نتاجات الغرب الإسلامى كما أشرنا . ويدرس نتاجاتهم فى ضوء التأويل : مبادئه وقوانينه ومثالاته ومغازى التمثيل . وتقوده "نظرية الشاهد الأمثل"

إلى اختيار عينات بلاغية وكلامية وأصولية وشعرية وتصوفية لمعالجة موضوع التأويل والكشف عن المنطق الذى يوجهه ويجعله فى الوقت نفسه يوجه التاريخ ويسهم فى صنعه ، من الواضح إذن أن التأويل هنا ليس للمتعة أو ما شاكل ذلك ؛ فهو ينطوى على "وظيفة توجيهية " وتتأكد هذه الوظيفة أكثر عند القدماء . والباحث يعتمد هنا منهاجية تفاعلية نسقية يشرح أنها تسعى إلى الكشف عن نوع الآليات التى تتحكم فى بناء كل جنس على حدة ، ومنهاجية نسقية تسعى إلى إثبات التفاعل والتعالق بين الأجناس المحللة جميعًا ؛ وكل ذلك فى المنظور الذى يستند إلى تصور أو رؤيا فلسفية ترفض الانفصال المطلق وتبعد الاتصال المطلق وتأخذ بالبين – بين لإثبات العلاقة بين أنواع الخطاب فى المنظور البعيد . ويفيد فى هذه المنهاجية من نظريات هى كما يحددها : نظرية التناسب ، ونظرية الشاهد الأمثل ، ونظريات التداوليات ، ونظرية التلقى والتأويل ، ويرقى بهذه النظريات إلى أفق أوسع يمكن إدراجه ضمن "التحليل الثقافى " الذى ينأى عن التمرين التطبيقى أو الديداكتيكى للمفاهيم والنظريات .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المنهاجية التفاعلية النسقية تختلف عن القراءة التفاعلية التى ترتكز على جنس بمفرده ، وتبحث بالتالى عى علاقته بأجناس أخرى كأن ننظر إلى النقد أو البلاغة باعتبارها وحدة سياقية صغرى داخل وحدة سياقية كبرى هى الكلام والنحو والفقه .. إلخ وهى القراءة التى خصها بـ "القراءة الموازنة " . وقد أشار أن هذه القراءة تجنبنا الوقوع فى اللاتاريخية بإسقاط مفاهيم عصرنا وهمومنا على القصيدة بغير دليل وتمنعنا من النظر إليها بمعزل عن باقى الآثار المعاصرة ، سواء أكانت شعرية أو تاريخية أم فقهية أم نقدية . فقراءة التراث بالتراث ، فى نظره . من أنجع ما يؤدى إلى الفهم التاريخى الحق ، ومن أحسن ما يجنب الإسقاط ، ومن ثم فإن قصيدة أبى البقاء الرندى لا تفهم بحق كما يقول باحثنا : "إلا إذا وازناها بقصيدة ابن عبدون الرائية وقصيدة ابن الآبار السينية وغيرهما من القصائد التى سلكت نفس المنهج أو ما يشبهه كما أن بعض مغازى القصيدة و "تفسيرها" للتاريخ لا تدرك إلا بموازنتها بنظرة مؤرخى العصر إلى تطور الأحداث بالجزيرة وتأويله إياها وإلا بمقابلتها مع ما كان يلقيه الخطباء أيام الجمع والأعياد وفى مجالس الوعظ ، وبما

كانوا يفتون به في النوازل المتعلقة بالجهاد " . (٨٥) . ويبدو لنا أن المنهاجية التفاعلية النسقية تفضي بنا إلى مفهوم الجنس الذي يفرض نفسه على المتهم بخطاب محمد مفتاح . ومن ثم فإنه على الرغم من كون أن باحثنا يعالج أجناساً كثيرة (البلاغة ، الأصول ، الكلام ، التصوف ، الشعر) فإنه يقر بمفهوم الجنس والتقاليد المميزة له ، ودون أن نغفل هنا أن الأمر يتعلق بفهم أرحب لمفهوم الجـنس ، والأجـناس تتداخل ، لكنها ليست متطابقة (٨٦) . والجنس محكوم بنسق الثقافة التي ينتمي إليها . وحتى إن كان النص إلا متغيراً صغيراً داخل النص . الأصل فإنه يبقى متفرداً داخل هذه الثقافة وداخل الجنس الذي ينتمي إليه (٨٧) . وكما أن الجنس مؤطر في الخطاب في منظوره البعيد ، كما أنه مؤطر ضمن تصور الباحث "الغائي " للثقافة إذ أن المقاصد هي التي تدفع المؤلف إلى اخيتار جنس تعبيري دون سواه (٨٨) . من هنا كانت إفادة الباحث من نظرية التداولية التي تقر بالخطاب الواحد من حيث خصوصيته في المخاطبة وتلقيه من طرف الآخرين .

من الجلي إذن أن توجد إشكاليه التأويل بين الأجناس المحللة ، لكن يبقى الفرق جليا بينها وهي تعالج الإشكالية ذاتها خصوصاً من ناحية توظيف المنطق في التأويل . ويهمنا الآن أن نعرض لمحتويات الكتاب ، وبعد ذلك نعرض لبعض الأفكار المتصلة بطبيعة الأطروحة التي يدافع عنها الكتاب .

يتوزع الكتاب إلى ثلاثة أبواب ، ويحتوى كل باب على ثلاثة فصول مدعمة بخاتمة وآفاق مفتوحة وبالنسبة إلى الباب الأول "مبادئ التأويل " فيدرس فيه مؤلفات تدخل في جنس "علم البيان " وذلك عن طريق تتبع مبادئ وقواعد الفهم / التأويل التي تدعم كل أنواع المخاطبات خصوصًا فهم خطاب القرآن الكريم ، ويتصور أن تسمية "علم البلاغة" باعتبارها علمًا شاملاً للعلوم الثلاثة : المعاني والبيان والبديع ، لم تسد إلا في عصور متأخرة ، وتبعًا لتأثير كتاب "مفتاح العلوم "للسكاكي وخصوصًا تأثير كتابي القزويني" الإيضاح" و"تلخيص المفتاح " ويفرد الفصل الأول مبادىء الاستدلال" . من الباب الأول دائمًا . للتيار البلاغي المنطقي الذي يتحدر من المدرسة الرشدية والذي دام

تداوله قرابة ثلاثة قرون على أقل تقدير . والمنطق الصورى أهم ما بقى نشيطا من فلسفة أرسطو . وقد وظفت آلياته فى البلاغة والتصوف وغيرهما ، ويخصص الفصل نفسه لابن عميرة فى كتابه "التنبيهات على ما ورد فى البيان من التمويهات " حيث يتحدث عن "الإغراء المنطقى" بتحديداته وأنواع قياسه وتدقيقاته عن ابن عميرة . لقد اقتنع بالنسق المنطقى وغلبه على ما سواه ، وفى مقابل ذلك لم يقتنع بالنسق النحوى والنسق النقدى والنسق الأصولى فى الوصف والتفسير والتأويل وقد وظف بعض العناصر من النظرية القياسية الأرسطية مثل التصور والتصديق وعلائق القضايا فيما بينها ، وما استعمله بصفة أساسية هو نظرية التحديد وعلائق القضايا ونظرية القياس. وينتهى إلى أن رهان ابن عميرة كان ذا طبيعة مزدوجة : الرهان الأول هو تقنين التأويل خصوصاً تأويل القرآن حتى لا يقال فيه ما يدخل فى نطاق المعتقدات الضالة ، وما يدخل فى إطار توحيد كلمة الأمة وقوة الدولة للقيام بأعباء الجهاد وتحقيق مصالح المسلمين . أما الرهان الثانى فكان صياغة قواعد بلاغية مختصرة يمكن أن تتعلم وتعلم لحوك خطاب فعال يمكن أن يحقق وظائفه الدينية مثل الدفاع عن العقائد الدينية والوظائف الدنيوية المتعددة .

ويدرس فى الفصل الثانى "مبادىء التناسب " فى كتاب "الروض المريع فى المنزع البديع " لابن البناء المراكشى العددى . وصاحب الكتاب (الأخير) له تكوين رياضى ومنطقى ، وينتمى للتيار الذى وظف الآليات المنطقية والرياضية . إجمالا أن الكتاب يقدم قوانين لصناعة البديع وليس قوانين للعلم ، وأهدافه المصرح بها هى وضع كتاب فى البلاغة لفهم الكتاب والسنة وفهم المخاطبات والتقريب للصناعة البلاغية بضبطها وتنظيمها ، وتتضافر هذه الأهداف لصياغة قوانين تأويلية تعصم من القول فى كتاب الله وسنه رسوله صلى الله عليه وسلم بغير علم ، وتجنب الأمة معرة الفرقة والتشرذم ، وقد اعتمد فى ذلك آليتى الاستقراء والاستنتاج ، إضافة إلى التناسب الذى يراه باحثنا أهم مصطلح مكون لجوهر الكتاب . فقد بنى على هذا المصطلح الرياضى والمنطقى ، عدة قضايا ، قسمه عدة أقسام ورتب عليه عدة نتائج ، ولم يسر ابن البناء إلى أقصى

حد ممكن فى طريق توظيف التراث الرياضى والمنطقى ويرى محمد مفتاح فى ذلك "بعد نظر" ناجما عن طبيعة نظرته للغة الطبيعية التى هى من الغنى والثراء وعدم الانضباط بحيث لا يمكن أن ترجع إلى مسلمات وأوضاع محدودة كمسلمات وأوضاع الرياضيات والمنطق . إلا أن هذا لم يجعل ابن البناء يتخلص من محدودية التراث بسبب الإبستمولوجيا الوضعية التى قالت باستقلال الكائنات والكيانات والأشياء ، مما أدى إلى كثرة التقسيمات وتداخلها والاختلاف فيها ، إضافة إلى عدم الشمولية إذا لم تتمكن البلاغة من نقل مصطلحاتها إلى خارج المخاطبات .

ويدرس فى الفصل الثالث "مبادئ التصنيف والتأليف " جانبا من كتاب "المنزع البديع فى تجنيس أساليب البديع "للسجلماسى" ، ويرى أن أهدافه هى بيان أسرار بلاغة القرآن وإعجازه ، وصياغة مخاطبة جميلة ومقنعة ، وتقديم قوانين للتأليف والتأويل ، وما يحقق هذه الأهداف جميعها هو الصناعة النظرية لعلم البيان وصنعة البديع ، ويسعى الباحث إلى تحليل آليات هذه الصناعة النظرية بتبيان خلفياتها ، وإمكاناتها وحدودها وبالإضافة إلى الصناعة النظرية المنطقية هناك اللغة أو المادة اللغوية العربية بما تمتاز به من خصائص وسمات فهذان المصدران الأساسيان تحكما فى كتاب "المنزع البديع" وبالجملة فإن السجلماسى وفق فى نقل نظريات المقولات الأرسطية إلى ميدان "علم البيان" وإن كان المنطلق الأنطولوجى الأرسطى حال دون نجاحه بكيفية كاملة . وأما الهدف غير المصرح به فى الكتاب فهو الإسهام فى ضبط قوانين التأويل وفى التنبيه على مبادئه حتى لا تتفرق الأمة .

أما الباب الثانى "قوانين التأويل " فيواصل فيه الباحث . وعبر فصول ثلاثة أيضا ، دراسة التأويل ، لكن فى مؤلفات تنتمى هذه المرة لعلم الكلام وأصول الفقه ، ومن أجل البرهنة على الدعوى نفسها : "وحدة الأمة ووحدة الدولة ، تحقيق المصالح الدنيوية والأخروية أو الجهاد " . والأمثلة هى : كتاب ": فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " والكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة " لابن رشد ، و"لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأحوال "لأبى الحجاج يوسف بن محمد المكلاتى،

و"الموافقات" و"الاعتصام" لأبى إسحاق إبراهيم الشاطبى ، وكتب كل من ابن رشد والمكلاتى تنتمى إلى علم الكلام، أما كتابا الشاطبى فينتميان إلى أصول الفقه . وعلى الرغم من بعض التباين " فى براهين هذه الكتب واختلاف المضمون فإنها تعالج الإشكال نفسه (التأويل) مثلما تتغيا الغاية نفسها التى هى الموافقة ، وعلى هذا المستوى يلاحظ باحثنا أن السياسة والإيديولوجية واضحتان جداً فى علم الكلام والفقه من وضوحهما فى الخطاب البلاغى (السابق) الذى كان يستر السياسة والأيديولوجية نظراً لطبيعته التعليمية والجمالية ، وفى السياق نفسه فإن المشروع الفكرى والسياسى لابن رشد والمكلاتى والشاطبى حدد ممارستهم التأويلية . ثم إن التأويل إذا لم يكن . كما يجزم الباحث مستنداً إلى مشروع فكرى وسياسى فإنه يكون مجرد مادة استهلاكية أو لهوا أو لعباً يشغل عن الحياة الدنيا وعن الآخرة .

أما الباب الثالث "مثالات التأويل " فيبحث فيه . وعبر ثلاثة فصول دائماً فى علاقة التمثيل بالتأويل وفى مؤلفات من نوع آخر مخالفة للمؤلفات البلاغية والكلامية والأصولية فى هذا الباب يختار نماذج من مؤلفات يحتل فيها المنطق الطبيعى موقع الصدارة ، ويختفى فيها ، أو يكاد ، المنطق الصورى ليحل محله الأسلوب الشعرى والخطابى والجدلى ، ويدرس مثال "الإنسان" فى قصيدة لابن طفيل تدخل فى نطاق "القصائد الاستنفارية" ويحللها فى كليتها وفى ضوء مفهومين محوريين هما : مفهوم الصورة من حيث شكلها وعناصر جمالها وتماسكها وإيحاءاتها ، ومفهوم العمق الذى يفضى إلى رؤية ابن طفيل السياسية ، والجنس الذى تنتمى إليه القصيدة (القصائد الاستنفارية أو التحريضية) والسند الثقافية والسياق السياسى المغاربى العام ، والتجربة الإسلامية التاريخية النموذجية .

وهذا العمق (ويمثل المقصد الجانب الأهم داخله إذا جاز هذا التأويل) هو الذى أثر فى خصائص الصورة فجاءت ملامحها مستمدة منه . ويعالج مثال "الحيوان" من خلال كرامات أبى يعزى الحيوانية الواردة فى كتاب "دعامة اليقين" الذى جمع فيه أبو القاسم العزفى مناقب أبى يعزى وكراماته ، وهذه الكرامات تعكس . فى قسم منها .

الصراع الذى كان بين السلطة المركزية الموحدية وبين سلطة أبى يعزى . كما يعالج مثال "النباتات" (الشجرة المباركة) من خلال كتاب "روضة التعريف بالحب الشريف"لابن الخطيب .

ويهيمن فى هذه النماذج المنطق ذو الجذور الأفلاطونية والأفلاطونية الهرمسية . إلا أن هذه النماذج تشترك مع النماذج أو المؤلفات السابقة فى استمرار آلية المقايسة وفى المقصد السياسى والأيديلوجى (الموافقة) . وكما أنها تتغيا الغاية نفسها وهى التوفيق بين فئات المجمتع وتعزيز السلطة : إذ دعت القصيدة العرب إلى الإندماج فى النسيج المجتمعى ، وركز كتاب "دعامة اليقين " على فكرة التوازن بين فئات المجتمع ، وتوخت "روضة التعريف " بالإضافة إلى ذلك تكوين السياسى الكامل .

فالكتاب بحث فى منهاجية التفكير من ناحية صلة التأثير الأرسطى والأفلاطونى المنطق بالتأويل داخل فكر المغاربة ، وذلك من خلال بنيات ووظائف فى مؤلفات تنطوى على منطق صورى (البلاغة ، الكلام ، الأصول) ومنطق الطبيعيات (النموذج الشعرى ، النموذج الصوفى المنقبى الكرامى والنموذج الصوفى) . والكتاب لا يخلو من "راهنية " . ويمكن "تحيين" بعض جوانب أطروحته المركزية ، ومصدر ذلك طبيعة الموضوع الذى أثر أن يخوض فيه الباحث وهو موضوع التأويل الذى يعد إحدى الإشكالات المحلة فى الثقافة العربية المعاصرة . ولا تخفى الصلة الوطيدة للتأويل بقطاعات ذات تأثير حاسم فى"المشروع المجتمعى" أو "الحقيقة المجتمعية (بتعبير بيرس) التى لا تخفى عن ذهن باحثنا ، قطاعات مثل الدين والفلسفة والنقد الأدبى (بغير معناه السوسيولوجى الإجرائى) .. إلخ فالتأويل يخدم الثقافة العامة ويغيرها ، خصوصاً العقل العربى الذى ظلم أكثر من مرة بسبب الفقر الحاصل فى القراءة والتأويل كما يقول مصطفى ناصف فى مقدمة كتابه حول "نظرية التأويل".(٨٩) .

ويبدو جليا أن يندرج موضوع التأويل ضمن هاجس " وحدة الثقافة المغربية الأندلسية" ومرتكز الجهاد الذى يسندها . ولذلك يمكن الحديث . على مستوى "التحيين" عن "المشروع المجتمعى" الذى يفيد على مستوى الإجابة عن بعض أسئلة

الحاضر . ومن هنا فالتأويل معاصر لنفسه ومعاصر لنا ، وأما معاصرته لنا التى تهمنا هنا فيفهمها الباحث من ناحيتين : ناحية إيديولوجية سعت إلى التوفيق بين فئات المجتمع دون إلغاء أية فئة (...) أما الناحية الثانية فهى علمية وتتجلى فيها وظيفة التأويل من مبادئ منطقية ورياضية وبلاغية ، وهى مبادئ ما زالت تحتل الساحة إلى الآن رغم الثورات العلمية المتعاقبة . وتبدو هذه المبادئ بسيطة فى عصرنا إلا أنها كانت ذات دور كبير آنذاك . (٩٠) .

ويقول باحثنا فى أثناء الحديث عن هذه المبادئ فى النماذج البلاغية أن خسارة فادحة أصابت الفكر المغربى من تغييبها ، فى حين أنها ما زالت حية ترزق تناقش وتعدل وتوظف فى الثقافات الأجنبية الأوروبية والأمريكية وغيرهما من الثقافات الراقية(٩١) .

وبما أننا سنتحدث عن الكونية فيما بعد فيمكن أن نختم هنا بأن كتاب "التلقى والتأويل " شاهد على تحول باحثنا إلى الثقافة الخاصة أو العالمة بعد أن كان قد افتتح مشروعه بالثقافة الشعبية . لقد انتهى إلى أن الثقافة العالمة هى الجديرة بالدراسة والتحليل ، لأنها هى التى تصنع التاريخ ، وإذا كانت الثقافة الشعبية تفيدك . كما يقول فى معرفة الشعب وأحواله فهى لا تقدم لك أسباب صنع التاريخ . ويعلل ذلك بأن الذى يوصل إلينا الثقافة الشعبية هم أصحاب الثقافة العالمة ، فالذى جمع "المناقب" هو العزفى الفقيه والمحدث وصاحب "التشوف" بدوره كان فقيها محدثًا (٩٢) ثم إن من تحدث عن الطوائف فى "الخطاب الصوفى" هو محمد مفتاح نفسه الباحث والعالم ، من الجلى إذن أن باحثنا يتحرك هنا داخل مفهوم النخبة أو دائرة الثقافة النخبوية ، يقول فى هذا الصدد : " غير أن ما قدمناه قد يطعن فيه بالتفرقة الحادة بين العامة والخاصة لدى مثقفى المغرب ؛ بيد أن هذه التفرقة هى أساس التوحيد لأنها تراعى أقدار عقول الناس : العامة تشبع حاجاتهم بصياغة تمثيلات تقرب المعنويات إلى عقولهم ، وبظواهر الآيات القرآنية ، والحديث والآثار ، وأما الخاصة والراسخون فى العلم فلهم أن يتفلسفوا ويتمنطقوا ويتكلموا " (٩٣) تلك إذن هى صورة "إلجام العوام عن علم الكلام"

المتداولة بكثرة في تراثنا ، والتى كانت تهدف مع الغزالى وابن رشد وسواهما ، إلى منع العامة من الخوض فى أمور الدين بطريقة تقود إلى نعرة الفرقة والتشرذم . من هنا كان دفاع باحثنا عن "التأويل السليم " أو "النقاء التأويلى" الذى يضمن وحدة الأمة ونبذ الفرقة .

٣ - محمد مفتاح قارئا لمحمد عابد الجابرى :

بعد أن تطرقنا إلى متوسطات القراءة المتمثلة فى الإبستمولوجيا التشييدية ومفهوم التحقيب القائم على وحدة الثقافة المغربية ومفهوم المثاقفة الذى أفضت إليه أطروحة المدرسة المغربية والأندلسية ، وبعد أن انتقلنا إلى المحاور الثلاثة (إيديولوجيا التصوف ، مقصدية الشعر ، ورهان التأويل فى المقاربة النسقية) التى تعكس مضامين القراءة وأبعادها المعرفية والإيديولوجية ، تكون قد اتضحت لنا المعالم البارزة للمشروع الثقافى والإيديولوجى لمحمد مفتاح ، ويظهر لنا أن مثل هذا المشروع يمكن أن يتضح أكثر إذا ما حاولنا أن نقارن بعض تصوراته مع تصورات المفكر المغربى محمد عابد الجابرى ، وهى المقارنة التى تقودنا أيضًا إلى مفكرين آخرين أمثال طه عبد الرحمان وعبد الله العروى وعبد الكبير الخطيبى ، وليست هذه المقارنة وليدة المصادفة ، بل تمليها طبيعة أسئلة مقاربة محمد مفتاح ذاتها وأسئلة النسق الفكرى المعاصر بالمغرب واختلاف الباحثين والمهتمين بالتراث و"تحزبهم" ضمن فرق وتيارات .

ويتضمن مشروع محمد مفتاح . على مستوى النص الغائب ، وفى مرحلة المقاربة النسقية منه . على وجه الخصوص ، إشارات متعددة تفيد على مستوى استجلاء بعض التصورات التى يمكن الحديث انطلاقا منها عن قراءة محمد مفتاح لمشروع محمد عابد الجابرى ، وليس غريبًا أن يقرأ باحثنا مشروع "نقد العقل العربى" ولا بأس من أن نعيد هنا أن هذه القراءات تعكس اهتمامات أصحابها وموقفهم من التراث والحداثة خصوصًا إذا كانوا من المفكرين والمثقفين النقديين البارزين ، ومن نافلة القول التأكيد هنا على أن باحثنا أحد هؤلاء الذى التفتوا إلى جزء من مشروع الجابرى وناقشوه فى إطار مشاريعهم الخاصة ، وقد يبدو هنا الجمع بين محمد مفتاح ومحمد عابد الجابرى

غريبًا بعض الشيء ، لأنه اعتدنا على متخصصين في مناقشة مشروع" نقد نقد العقل العربي" وعلى كتب مستقلة في هذا الإطار .

ويقر باحثنا بـ "السجال" العميق الذي تنص عليه الأبحاث الهرمينوطيقية الفلسفية ، والذي بموجبه يغدو الفكر متوالية قرائية ، تلك المتوالية التي ينتج بواسطتها المفكر نصوصه وذلك من خلال محاورة نصوص المفكرين السابقين أو المعاصرين له. يقول باحثنا في مقدمة كتاب "التلقي والتأويل" الذي يعد خير شاهد على هذا "السجال" إن ما أنجز في هذا الكتاب لم يخلق من عدم فقد استوحى من مناهج اعتقد أنها تعينه على الوصول إلى أهداف كما أنه استفاد من مجهودات سابقيه ، سواء أكانوا من الذين حققوا النصوص التي اعتمد عليها ، أو من الذين قدموا أطروحات حول خصائص الثقافة المغربية (المغاربية) في هذه الديار [٩٤] وفي السياق نفسه يضيف : لذلك راعينا قواعد المباحثة والمناظرة فلم نسلك سبيل السجال العنيف وإنما سلكنا السجال الذي اضطرتنا إليه الأطروحة اضطرارا ، باعتبار أن كل أطروحة مختلفة ، وإن كان اختلافا جزئيا ، مساجلة" [٩٥] ومن خلال هذين التصورين يبدو جليا أن باحثنا سوف يلتفت إلى قراءة محمد عابد الجابري تلك القراءة التي لم يعد ممكنا بعدها قراءة التراث كما كان يقرأ من قبل خصوصا من لدن باحث يعيش داخل الفضاء الثقافي بالمغرب .

وإذا كان باحثنا قد اكتفى بالغمز إلى بعض تصورات محمد عابد الجابري في كتابه "التلقي والتأويل "فإنه يخصه بالاسم في دراسة ضمن كتابه "النص : من القراءة إلى التنظير" وحتى إذا كانت هذه الدراسة الأخيرة تكتفي بكتاب "نحن والتراث فإنها تمس مشروع "نقد العقل العربي" أو بالأحرى هي تمس بعض ثوابت القراءة في هذا المشروع ، وللإشارة فإن هذه الدراسة المعنونة بـ "من أجل تلق نسقي " عدها معد الكتاب أبو بكر العزاوي نواة كتاب "التلقي والتأويل " [٩٦] وإذا كنا نشاطره الرأي نفسه من بعض الجوانب المتعلقة بالقراءة فحسب فإنه من المفيد ، كما يبدو لنا . أن نشير أيضا أو ربما في المقام الأول ، إلى السياق المختلف لأطروحة "التلقي والتأويل" الذي هو سياق الجماع بين "الإبستمولوجيا التشييدية الجهادية" و"الكونية المفترضة للثقافة المغاربية " وهو ما لا نلمس له أثرًا في المشروع الكبير لمفكرنا.

وقبل الحديث عن أوجه الاختلاف بينهما يمكن التوقف عند أوجه الائتلاف بينهما، ومن ثم فكلاهما يركز على الغرب الإسلامى ، وقد لاحظنا ، سابقًا أن محمد عابد الجابرى انتهى فى مشروعه النقدى إلى تبنى العقلانية النقدية التى وجدها عند مفكرى الغرب الإسلامى (ابن رشد على وجه الخصوص) . ومحمد مفتاح بدوره يركز على هذا الغرب وضمنه ، مقارنة مع الجابرى ، يولى أهمية بالغة لمفكرى المغرب أمثال ابن البناء المراكشى والسلجماسى وغيرهما ، بل ويضعهما فى مراتب بلاغيين عرب أمثال السكاكى والجرجانى .. إلخ إلا أن الخلاف هنا ، وفى نطاق التركيز على الغرب الإسلامى ، وهو ما كنا قد أشرنا إلى بعضه من قبل ، هو عدم تقوقع باحثنا فى نطاق العصر الموحدى . ، تلك "الثورة: الجديدة التى حصلت فى العنصر الموحدى ، تلك الثورة التى رأى فيها نوعا من "الروح النسقية" فى قراءة صاحب "نحن والتراث" وذلك حين يقول هذا الأخير : "يمكننا أن نضيف أن الظاهرة الرشدية لم تكن فريدة غريبة ، بل كانت جزءًا من ظاهرة عامة ، ظاهرة الثورة التجديدية التى أحدثتها الدعوة الموحدية فى الفكر وفى الثقافة ، فى كل من المغرب والأندلس ، الثورة على التقليد فى كافة المجالات ، فى مجال الفقه ، ومجال النحو ، ومجال الكلام والفلسفة ، وأيضًا فى مجال الأدب والبلاغة (٩٧) ويلخص باحثنا هذه « الثورة » فى « إشكالية الموافقة » التى حاول الفكر المغربى حلها طوال مدة طويلة ، إلا أن الخلاف هنا هو أن هذه "الروح" لم تنقض بانقضاء دولة الموحدين ، فقد استمرت، على الأقل ، إلى بداية القرن الهجرى التاسع (١٥م) . لقد عمرت تلك الإشكالية طويلاً (٩٨) . وعمر الإشكالية ليس مرتبطًا بحاكم أو بدولة ما ، ف " مقصدية الموافقات " استمرت مع ثلاثة دول مغربية هى : المرابطون والموحدون والمرينيون (٩٩) ، والمسألة تعود إلى تصور الباحث للتحقيب القائم على "مبدأ الاتصال " و"وحدة الثقافة المغربية " والأمد الطويل " ، ولهذا فإنه لا يركز على العصر الموحدى ولا المرينى كما عند محمد بن تاويت .. لأنه يرى فى ذلك ما يدخل فى نطاق التحقيب السياسى الذى يجعل الظاهرة أو الظواهر الثقافية تابعة للسياسة.

والخلاف الثانى يتمثل فى الواجهة التى يتم التركيز عليها فى دراسة "النسق الثقافى " للغرب الإسلامى ، ومن الواضح أن يركز محمد عابد الجابرى على الفلسفة التى يعدها مدخلا لتلك الحداثة التى لا تقطع مع التراث ، أما محمد مفتاح فيرى أن

"الضغط الإيديولوجي جعل الجابري يتبنى الفلسفة وخطابها ، ويدفعها لقيادة قافلة المجتمع باعتبارها ناتجة عن "فعل عقلي" عقلن شريحة من المجتمع المغربي في مرحلة من مراحل تاريخه ، ولذلك رأى أنه من الممكن الاستفادة منها لعقلنة المجتمع العربي الآن " (١٠٠) ، فليس هناك الخطاب الفلسفي وحده ، أو بلغة باحثنا لم يكن هذا الخطاب " وحيداً في الساحة" ، فقد كان إلى جانبه الخطاب الأصولي والتاريخي والفقهي والصوفي والشعري .. فقد كان ابن رشد وجماعته وأبو يعزى وجماعته ، ولكن الجابري العقلاني ، كما يصفه مفتاح يؤمن بدور ثقافة النخبة العقلانية في التغيير ، وفي القيادة إلى التقدم دون سواها ، وأما ثقافة الصوفية فهي ثقافة الدهماء أو ثقافة العقل المستقيل (١٠١) ، فكل خطاب ثقافي ، في نظر باحثنا ، كان يقوم بدوره في نسيج المجتمع المغربي بكيفيته وحسب استراتيجيته. وهذه الخطابات التي لا يظهر بينها انسجام كانت تقصد إلى غاية واحدة هي ضمان الموافقة بين عناصر المجتمع جميعها ، ثم إن الأسس الإبستمولوجية ليست محدودة ولا توجد في خطاب دون سواه، فهي مشتركة بين المنطق والكتب البلاغية والكتب الأصولية والنحوية ، وهذه تختلف مع الأسس الإبستمولوجية التي تبنى عليها الكتب الصوفية والقصائد الشعرية ، لهذا لا يمكن تفضيل خطاب على خطاب من الناحية الوظيفية ومن ناحية الفعالية ، فقد يكون أقلها عقلانية أفعلها في الناس والمجتمع ، وقد يحدث أن يستحوذ خطاب على خطاب في مرحلة من المراحل ، وحين يسود خطاب معين فإنه يظل مزيج ثقافات ، يقول محمد مفتاح عن المشروع الموحدي الذي يمثل إليه الجابري : " إن المشروع الموحدي كان مزيجا من مشارب ثقافية مختلفة ، فهناك بعض الممارسات الصوفية طبعت شخصية المهدي بن تومرت ، أو حاول المؤرخون الموحدون أن يضفوها عليه ، وفكرة العصمة والمهدوية بعيدة عن عقلانية ابن رشد (١٠٢) .

ومن الأكيد أن يتوقف باحثنا عند مفهوم "القطيعة" الذي توقف عنده كل من ناقش كتاب "نحن والتراث " لكن باحثنا يناقشه بطريقة مختلفة ودون الوقوع في فخ مغرب/ مشرق ؛ ومرد ذلك إلى مفهوم "المثاقفة" الذي يعد أحد الثوابت الأساسية في خطاب باحثنا ، هذا بالإضافة إلى الأساس الإبستمولوجي الذي يستند إليه صاحب "مجهول

البيان" فى مناقشته مفهوم "القطيعة" ، فما يشغل الباحث هو " وحدة الثقافة المغربية والأندلسية " و"مبدأ الاتصال "داخلها ، ولذلك لا قطيعة سواء بين الثقافة المغاربية والمشرقية أو بين الثقافة المغاربية والثقافة الكونية . فالسؤال المركزى كما يتصوره "ليس البحث عن الخصوصيات التى تفردنا ، بقدر ما هو البحث عن الكونيات التى تجمع بيننا كحضارات وثقافات ، ولتأت بعد ذلك مرحلة أخرى قد نبحث فيها عن المحيط الاجتماعى والثقافى والسياسى والاقتصادى الذى يظل خصوصية تؤطر هذا الشئ الفطرى فينا " (١٠٣) .

ويضيف باحثنا أن مفهوم القطيعة ليس موضع إجماع فى الثقافة الأوربية ذاتها ، أما فى الثقافة العربية فهو أعسر لأنها ثقافة تعضيد فى مجملها ، والمدرسة الفلسفية ، كما يضيف ، رجعت حقا إلى الأصول الأرسطية ، ولا يعتقد أنها لم تستفد من الكتب المشرقية الفلسفية ، فقد قرأتها واعتمدت بعض آرائها ولكنها أبعدت آراء أخرى . وإن كانت أطروحة محمد عابد الجابرى ، وهى تدافع عن خصوصية الفكر المغربى ، لا تخلو من صواب فإنها بالغت فى دفاعها عن هذه الخصوصية مما جعلها لا تخلو من بعض الخطأ (١٠٤) ، وفى هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن باحثنا يقر بدوره بمميزات خاصة بالمدرسة الأندلسية والمغربية الفلسفية ، وهى مميزات فرضها المحيط الجغرافى والصيرورة التاريخية والمجتمعية إلا أنه قد يبالغ (والمقصود هنا هو الجابرى) حين يجعل تلك المميزات قطيعة أو بمثابة قطيعة ، فالمدرسة المغربية تشترك مع المدارس الفلسفية المشرقية فى الأخذ بالمنطق الأرسطى ، خصوصًا ما يتعلق منه بنظرية التحديد والقياس وأنواعه وعلائق القضايا (١٠٥) وكما لاحظنا سابقًا فإن الباحث يخصص كتاب "التلقى والتأويل " لهذا الموضوع : موضوع المنطق فى علاقته بالتأويل ، ومن المفيد أن نضيف هنا أنه يسلم بمفهوم "المحيط " ومكوناته فى تشكيل ثقافة خاصة ، وهو ما لاحظناه قبل قليل ، لكن دون أن يقع فى "الإبستمولوجيا الجغرافية " التى يقود إليها مفهوم "القطيعة " .. وهذا هو النقد الذى يوجهه جورج طرابيشى لمحمد عابد الجابرى فى الجزء الثالث " وحدة العقل العربى الإسلامى " (٢٠٠٢) من مؤلفه "نقد نقد العقل العربى " . وباحثنا يأخذ بالتشييد أيضًا ويقرن بينه وبين مفهوم المحيط الذى

يتحرر من مجاله الجغرافي ، ليعانق الكوني أو الكونيات ، من هنا كان جمعه بين الظرفيات والفطريات ، وهو جمع لا يخلو من دلالات طالما أنه جمع بين المطلق والتاريخي والثابت والصيرورة والذات وغيرها حتى يتحقق التوازن بين التعاون والتدافع وحتى يتم نشر قيم التسامح ، هذا بالإضافة إلى أن أطروحات الفطريات . وفي ضوء البحث التأريخي كما يحدده الباحث ، تتصف الأمم المستضعفة في الأرض وتفتح أعينها على مظاهر الخلل وأنواع القصور ليمكن لها إعادة تصحيح مسارات حياتها (١٠٦) .

وكما يشير باحثنا في كتاب "التلقي والتأويل" وغمزاً دائمًا إلى الجابري ، في أثناء الحديث عن "الشجرة المباركة" في نطاق " مثالات التأويل" (مثال النبات) ، والغاية من ذلك هي أن يرفض أن يكون مشروع ابن الخطيب وغاياته وأهدافه من صنف مشروع "العقل المستقيل" أو مشروع "الفلسفة اللاعقلانية(١٠٧) ، وقد أتضح موقف الجابري من التصوف منذ كتابه "نحن والتراث" الذي أبدى فيه ميله الكبير إلى الفلسفة (البرهان) في مقابل التصوف (العرفان) وهو ما سيتأكد في الجزء الأول "تكوين العقل العربي" من "نقد العقل العربي" إذ يدرج فيه العرفان ضمن دائرة "العقل المستقيل" . أو بلغته فإن "النظام العرفاني يؤسس قطاع اللامعقول أو "العقل المستقيل"(١٠٨) ، وفي الجزء الثاني "بنية العقل العربي" يحلل بتفصيل هذه المسألة ، وللإشارة فهو لا يدرس التصوف ذاته بل العرفان ككل كنظام معرفي ، ويبحث في مستواه الإبستمولوجي لأن موضوعه هو العرفان الصوفي ليس التصوف "كتنظيم اجتماعي" و"الحقيقة" عند العرفاني ليست هي الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية ، بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة(١٠٩) ، والعرفان بحقيقة آليته كمنهج وحقيقة تصوراته كرؤية . يلغي العقل(١١٠) ، ولا يزال مفكرنا متشبثًا بالموقف نفسه من التصوف ، وإذا كان قد كشف عن أصول الجانب النظري في التصوف (العرفان = العقل المستقيل) في الجزأين الأول والثاني من مشروع "نقد العقل العربي" فإنه في الجزء الرابع "العقل الأخلاقي العربي (٢٠٠١) سعى إلى الكشف عن أصول الجانب العملي قوامه الزهد والإعراض عن الدنيا (١١١) وخلاصته كذلك أن المتصوفة بنوا منظومتهم على "أخلاق الفناء" ، وهذه

الأخلاق هى أخلاق اللا عمل ، ومبدؤها : ترك التدبير ، عدم التفكير فى المستقبل ، وليس غريبًا فى نظره ، أن ينتهى انتشار التصوف فى العالم العربى والإسلامى منذ الغزالى إلى صرف أهله عن التفكير فى المستقبل والعمل من أجله (١١٢)

ويمكن أن يرد هذا الموقف من التصوف إلى طبيعة المنهج الإبستمولوجى الذى يعتمده مفكرنا والذى يقوم على البحث عن أصول التفكير ومعاييره وقواعده وآليات العقل وطرائقه وأجهزته فى إنتاج المعرفة أو المعارف فى شتى الأجناس العلمية ، ويشرح على حرب هذه المسألة بدقة بالغة إذ يتصور أن القراءة الإبستمولوجية تلجأ إلى نقد الخطابات من خلال تعارض الحقيقة أو الخطأ ، أو المعقول واللامعقول ؛ أو الاستدلال والمخيال ، أو العائق والمخصب ، أى من خلال تعارض العلمى واللاعلمى ، ولكن مثل هذا التعارض لا يصح أصلا لقراءة نص أنطولوجى أو خطاب عرفانى ، ذلك أن القول الفلسفى أو الصوفى ، بما هو منطوق فكرى لا علمى ، يفسر ويؤول أكثر مما يثبت أو يدحض ، إنه يستعاد ويؤول ، ويعاد بناؤه فيما هو ينتقد أو ينقض (١١٣) . ويظهر أن هذا التصور الأنطولوجى للتصوف الذى يستند إلى الطرح التفكيكى ، هو ما حاول أن يطرحه .

فى سياق منهجى مغاير . باحث عربى آخر هو مصطفى ناصف فى كتابه "نظرية التأويل " (٢٠٠٠) حين يجعل من التصوف مقابلاً للفنومينولوجيا أو على الأقل أرضًا خصبة لها فى تراثنا .

إن التصور الأنطولوجى للتصوف هو ما لا يهدف إليه باحثنا على نحو ما اتضح لنا من قبل (المرحلة الوظيفية) . فعلى الرغم من إفادته من اللسانيات والسيميائيات فى تدبر دلالات " إيديولوجيا التصوف" فإنه ظل ينظر إلى التصوف باعتباره " تنظيمًا إجتماعيًا" تقف وراءه طوائف منطوية تحت راية الجهاد . وضمن هذا التنظيم أيضًا راح يبحث عن الأساس الثقافى والإيديولوجى للتصوف ، ثم إن الطبيعة العلمية للتصوف المغربى كانت عاملاً حاسمًا فى توجيه المقاربة الثقافية والإيديولوجية للتصوف ،

أما فى مرحلة المقاربة النسقية ، ولا يمثل فيها التصوف إلا هامشا ، فإنه ظل محكوماً فى قراءته بـ "الإبستمولوجيا التشييدية" التى سعى من خلالها إلى البحث فى "منهاجية التفكير" فى بعض متون رجالات المتصوفة أو البحث فى "المنطق الطبيعى" تمييزاً له عن "المنطق الصورى الاصطناعى" .

وعلى ذكر المنطق ، وحتى ننتقل إلى مستوى آخر من المقارنة بين باحثنا وبعض مفكرى المغرب ، فإن صاحب "الخطاب الصوفى" يتصور أن أهم ما بقى من فلسفة أرسطو نشيطا وفعالا ، بعد أن حورب ابن رشد والفلسفة التى كانت تخوض فى مسائل ميتافيزيقية ، هو المنطق الصورى ، وقد تحقق له ذلك على يد مدرسة رشدية نشيطة كانت تتكون من نخبة من المثقفين تداولت تراثه تلميذاً عن شيخ قرابة ثلاثة قرون على كل تقدير (١١٤) . وكتاب "التلقى والتأويل" وهو يعالج هذا الموضوع الإشكالى أى المنطق ، يقودنا إلى كتاب لاحق هو "مفهوم العقل ، مقالة فى المفارقات"(١٩٩٦) ويعالج صاحبه عبد الله العروى ، فى جانب منه ، الموضوع نفسه ، وباحثنا بدوره يشير إلى الكتاب وموقف صاحبه من المنطق ، وسنتحدث عنه بعد قليل، وأما الآن فيهمنا أن نشير ، وتلافيا لأى نوع من الإجتزاء والإبتسار ، إلى أن حديث المفكر عبد الله العروى عن المنطق وارد فى سياق حديثه عن مفكر الإصلاح محمد عبده وفى نطاق سعيه (أى العروى) إلى الكشف عن محدودية العقل النظرى ؛ وهى المحدودية ذاتها التى ستواصل مع العقل العملى الذى سيخوض فيه ابن خلدون ، وكأن هذه المحدودية مرتبطة بالعقل الإسلامى ذاته أو بلغة عبد الله العروى أو لا تكون هى نفسها صعوبات العقل الإسلامى ؟ (١١٥) . وكما تجدر الإشارة إلى أن العروى ، وكعادته مع إشكالاته الحداثية الكبرى يتطلق فى تصوره للمنطق من منطلق مغاير وأوسع زمنيا ، ولذلك فهو يعنى بالمنطق كتب أرسطو الثمانية كما ترجمت ولخصت وشرحت فى الشرق الأدنى وأوروبا الوسيطية من القرن الثالث (ق.م) إلى غاية القرن الخامس عشر (م) (١١٦) . من هنا كان أسلوب المقارنة بين حديث العرب عن المنطق وحديث الإفرنج عنه ، وذلك حين يقول : "لنبدأ السؤال عن تأويل العرب لمنطق جاهز ومقارنة ذلك التأويل بتأويل آخر قام به غير العرب المسلمين ، قبل وبعد نبوغهم" (١١٧) .

ولا بأس من أن نعيد هنا السؤال الذى يطرحه مفكرنا وهو : إلى أى حد استوعب المسلمون المنطق الأرسطى ؟ ويعلق أنه سؤال يتحاشاه المتخصصون عندنا (١١٨) ، أما المنطق فى الغرب فيقول عنه عبد الله العروى : "لم يكن حضور أرسطو فى الغرب ملخصًا فى مسألة القبول أو الرفض ، بل اكتسى كل مظاهر التنقيح والتهذيب ، والتأصيل والتعميم ، فهم على أنه منطق الكائن فاستعمل لتهذيب علم الإلهيات ثم فهم على أنه منطق القول فوظف لتقرير قواعد البيان والبلاغة ، فالمنطق لا يؤثر فى الأنطولوجيا واللسانيات والرياضيات فحسب بل يتأثر بدوره بكل ما يحصل فى هذه العلوم ، أى أنه فهم يؤول من جديد على ضوء كل ما تقدم ليتحقق فى كل واحد منها " (١١٩) . أما فى الثقافة الإسلامية فقد كان المنطق فى خدمة العلم المطلق ، ف، حضور المنطق الأرسطى ، عند أنصاره المسلمين وعند خصومه ، لا يدل على أن الثقافة الإسلامية ثقافة عقل ، لأن العقل الذى تحتقل به مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يعرف بنفس الإسم فى المجتمع المعاصر ، سمته أنه عقل مطلق لأنه وعاء لعلم مطلق ، والعلم المطلق إذا لم يحدد ، هو بالضرورة علم سابق على كل عقل" (١٢٠) ، ويتصور محمد مفتاح أنه من المسائل الوجيهة التى طرحها عبد الله العروى هى أن المنطق ليس عربيًا ، ويشرح (أى العروى) أننا فى الأصل نتعامل مع مادة ليست فى الأصل مادتنا نهائيًا، وإنما هى وليدة حصيلة علمية وتطور علمى ، إلا أن باحثنا يرى فى ذلك أحد مظاهر الإنسانية الكونية للثقافة المغربية (١٢١) .

وفى سياق المقارنة دائمًا تجدر الإشارة أيضاً إلى اختلاف باحثنا مع عبد الله العروى من ناحية "التاريخانية" القائلة بـ "القطيعة" مع التراث ، لكنه يلتقى معه فى التأكيد على دور الثقافة النخبوية أو العقلانية النخبوية التى تؤمن بأن التاريخ تصنعه النخبة والثقافة العالمة . يقول فى هذا الصدد : " ولهذا فإن ما يقول به عبد الله العروى يجب أن يؤخذ بجدية ، ويفكر فيه بعمق ، لأننا مهما حاولنا أن نحلل المناقب والكرامات والوشم والزرابى فلن يغير ذلك من واقع التاريخ شيئًا " (١٢٢)، وقد يقودنا هذا القول فى جانب أهم منه إلى أبحاث المفكر المغربى عبد الكبير الخطيبى الذى خص هذا الموضوع بأكثر من دراسة ، ولقد لاحظنا ، فى الفصل الثانى ، جانبا من الفرق بين

عبد الكبير وعبد الله العروى المشدود آنذاك إلى القضايا الكبرى أو "النقد الإيديولوجى" لـ "الإيديولوجية العربية المعاصرة" وينصرف بنا قول محمد مفتاح هنا إلى كتاب عبد الكبير الخطيبى "La Blessure du nom propre" الذى ظهر فى ترجمته العربية تحت عنوان مغاير "الاسم العربى الجريح" (١٩٨٠) ، والحق أن موقف محمد مفتاح من هذا الكتاب ، ولو بعد عشرين عامًا ، ليس غريبًا ؛ فلقد رفض أثناء صدوره من قبل البعض ، أو كما يقول مترجمه محمد بنيس " هناك من رمى بالكتاب تعبيراً منه عن رفض الشعوذة أو رفض لغة انتقلت من الحدود الاستعارية إلى حقل المعرفة" إلا أن ما يمكن التركيز عليه هنا هو أن الكتاب أحد أهم تجليات مشروع الخطيبى "النقد المزدوج" الذى تحدثنا عنه من قبل ، وعلى الرغم من النقد الذى تعرض له فإنه شكل حدثا ثقافيا لافتا فى العالم العربى إذ أنه أول كتاب يأتى بمنظور جديد للثقافة الشعبية أو يرسم جغرافية جديدة لها .. خصوصًا بالنسبة إلى الخطاب الثقافى بالمغرب الذى كان غارقًا فى "الصيغة الإيديولوجية " لـ"المقاربة الماركسية" ، تلك المقاربة التى لم يكن بإمكانها التفكير فى مواضيع مثل الجسد والجماع والخط والوشم .. إلخ لقد فجر الخطيبى هذا "المكبوت" واللامفكر فيه " وفى منظور انفلت فيه من "مركزية" الثقافة العربية الإسلامية" ، وراح بالتالى يسائل المركز بالهامش وما ساعده أكثر على خلخلة هذا المركز هو المرجعية المغربية الجديدة التى اعتمدها ، تلك المرجعية التى نهلت من السميائيات وفكر الاختلاف الذى كان غريبًا عن الحقل الثقافى العربى ، وحاصل الكلام أن الكتاب دشن " أفقا فكريًا تحديثيًا " لا يزال يمتلك "راهنيته " ، ويظهر لنا أن الفكر المغربى ليس فى حاجة إلى "القطيعة " معه كما يمكن أن يستخلص من كلام محمد مفتاح ، وإنما هو فى حاجة إلى "ترهينه " وتعميقه" (١٢٣) .

ولكنى نبقى فى نطاق "محمد مفتاح قارئا لمحمد عابد الجابرى " ، وبعد أن تبين لنا اختلافه معه حول مفهوم "القطيعة " و"العقل المستقيل " فإنه يمكن لنا أن نتطرق الآن إلى مفهوم "النسق" الذى يطالب به باحثنا صاحب مشروع " نقد العقل العربى" ومن ثم فإنه يرى أن مشروع محمد عابد الجابرى لقراءة الفكر الفلسفى فى المغرب قدم أرضية صالحة للبناء عليها إذا ما عدلت عقلانيته المفرطة ، وتخلى عن بعض مبادئ

التاريخانية التقليدية وتبنى مفهوم النسق [١٢٤] ، وقبل التطرق إلى موضوع "العقلانية المفرطة " لابد من أن نتوقف عند مفهوم النسق ، ولهذا يمكن لنا أن نسأل السؤال التالى : هل بالفعل لا يتوفر مشروع محمد عابد الجابرى على نسق ؟ بل ما معنى مفهوم النسق ذاته ؟ لا شك فى أنهما سؤالان يختلف حول الإجابة عنهما من يدرس مشروع صاحب " الخطاب العربى المعاصر " .

إن مفهوم النسق ليس موحداً ، إنه مفهوم "تأويلى" أو بلغة محمد مفتاح نفسه "تشييدى" ، بل إن باحثنا نفسه لا يغيب عن ذهنه فى نهاية كتابه "التلقى والتأويل"أن يشير إلى " أن النسق ليس مفتوحاً إلى مالا نهاية ولكنه مسيج بحدود من وضع المحلل المتفاعل مع محيطه والمعتمد على تجربته الثقافية وكفاياته الفطرية والتخييلية " [١٢٥] ، من الواضح إذن أنه يجمع هنا بين المحيط والتشييد الذى مصدره المحلل ، لكن ألا يمكن الاعتراض عليه هنا بأن المحلل ذاته مشيد (بفتح الياء المشددة) كما أن العالم مشيد ، يقول ت.س إليوت فى هذا الصدد : " نحن على صواب عندما نقول إن العالم بناء مشيد ، ولكن هذا لا يعنى أنه بناء من تشـــييدى أنا ؛ لأن هذه ال "أنا " هى كما العالم ، بنائى المشيد أيضاً " [١٢٦].

وفى ضوء الفهم السابق للنسق يهتدى باحثنا إلى "العقلانية المفرطة " لدى محمد عابد الجابرى ، تلك العقلانية التى لا تحفل بالفطريات والخيال والكونية .. إلخ ، هذا بالإضافة إلى أن يأخذ على صاحب " نقد العقل العربى " عدم مراعاته للتشتت والاضطراب ، ونظرته إلى مثقفى المقابسات نظرة تنصرف إلى أنهم يكتبــون كــتابة لا نسقية [١٢٧] . وهو الموقف نفسه الذى صاغه بخصوص الجاحظ ، كما لاحظنا فى الفصل الرابع . إذ لم يلتفت إلى كتاباته القائمة على هذا "التشتت" لقد تعامل معه باعتباره مفكراً كما يمكن أن نستنتج من "بنية العقل العربى "

كما يبدو محمد مفتاح غير موافق على التقسيم الثلاثى لنظم المعرفة : بيان/ برهان/ عرفان ، ولهذا أشار ولو بطريقة عابرة ، إلى "البرهيان" [١٢٨] دلالة على الجمع بين نظامين معرفيين .

إن باحثنا أقرب إلى طه عبد الرحمن منه إلى محمد عابد الجابرى ، وقد سبق لنا ، فى الفصل الثانى ، أن قدمنا بعض الأفكار التى ينتقد من خلالها طه عبد الرحمن محمد عابد الجابرى ومن الجلى أنه كان قدم "وجهة نظره" ومعالم مشروعه الفكرى. ولذلك فإن كتابه "تجديد المنهج فى تقويم التراث " (١٩٩٤) الذى يقدم فيه نقده للجابرى ، لا ينفصل عن استراتيجيته أو أطروحته التى ظل يدافع عنها منذ كتابه "العمل الدينى وتجديد العقل " (١٩٨٩) الذى عرض فيه معالم مشروعه المتمثل فى "اليقظة الدينية " وإقامة فكر دينى إسلامى متكامل ومتجدد " يحض على هذه اليقظة . وفى هذه الدراسة يكشف أيضًا عن تصوره للعقل والعلوم العقلية إذا لاحظ أن أصحابها ما فتئوا يعملون عن قطعها عن أصلها الشرعى (١٢٩) ، وفى الكتاب نفسه يعرض لثلاث عقول ، هى : "العقل المجرد" و"العقل المسدد " و"العقل المؤيد" ، والعقل المسدد قائم على أصل العمل ، وأغنى وأوسع وأرسخ من العقل المجرد القائم على أصل النظر (١٣٠) . غير أنه يتبنى العقل المؤيد (بالله) الذى يتدراك الآفات الخلقية والعملية التى تقع فيها الممارسة المسددة ويعده "أقل العقلانيات الثلاث"(١٣١) ، وفى نطاق العقل المؤيد يترصد الممارسة التى اشتهرت فى تاريخ الإسلام بالتعويل على التجربة وطلب الكمال فى العالم الشرعى " وهى "التصوف" وعلى مستوى الفكر المغربى يخلص إلى القول : وإذا سلمنا بهذه الحقيقة التاريخية عن المذهب المالكى وسلمنا بأن التصوف هو العلم الذى اختص من بين العلوم الشرعية بترتيب قوانين السلوك ، أدركنا أن يجد التصوف فى بلاد المغرب التى ترسخ فيها المذهب المالكى أرضا خصبة ، فتتقبله النفوس عن رضى وتنطبع به جميع جوانب الحياة فى هذه البلاد ، فبهذا الاعتبار ، يكون التصوف بموضوعه والمالكية بمنهجها صنوان لا يفترقان ، إذ ينهلان من مصدر واحد ، ألا وهو ملاحظة العمل " (١٣٢)، ويبقى التصوف ضمن نسق باحثنا الثقافى والإيديولوجى حتى وإن راح يقول بأنه "قطع" مع "الثقافة الشعبية" أجل إنه لم يكن يهتم بموضوع التصوف ، بل بوظيفته المتمثلة فى الجهاد ، ولكنه يلتقى مع طه عبد الرحمن فى التركيز على جنس التصوف ذاته ، ووفق تلك النظرية المعيارية التى تقضى بالنظر ، فى منظور طه عبد الرحمن إلى الدراسات الإسلامية المعاصرة إنطلاقًا من المبدأ العملى الإسلامى الذى

يحدد حقيقة العلم النافع وهو العلم الذى يعمل صاحبه على العمل وتظهر ثمرته فى السلوك (١٣٣) . والعلاقة مع التراث فى تصور طه عبد الرحمن ليست علاقة نظرية مجردة يكتفى فيها الباحث بعقله ، وإنما هى علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته (١٣٤) . ثم إن التجريد النظرى من صميم العقلانية الغربية ، بل إن هذه العقلانية مبنية على هذا التجريد ، بينما العقلانية التى تحكم تراثنا مبنية على التسديد بالعمل (١٣٥) .

ومحمد مفتاح بدوره يرسم الهدف نفسه للثقافة بشكل عام إذ يرى ، فى سياق مناقشته للجابرى ، أن الغايات العملية هى التى كانت توجه النشاط الثقافى وليست الغايات المعرفية والعلمية البحتة ، فالطرح الإبستمولوجى الذى يجده القارئ عند ابن رشد هو تحقيق غايات عملية ، وليس مقصوداً ، به المعرفة أو المتعة الثقافية (١٣٦) ، هذا بالنسبة إلى ابن رشد الذى جاء خطابه على قدر من "الإستغلاق" حيث يفترض له باحثنا نوعاً من الغاية العملية ، أما بالنسبة إلى الثقافة المغربية فيهون المشكل فيها أكثر بحكم منحاها العملى البسيط ، ثم إن السؤال التالى الذى يطرحه باحثنا : " لماذا مارس الأندلسيون الثقافة الراقية الفلسفية وكان هناك وزراء فلاسفة ومنظرون بينما شاع فى المغرب التصوف والثقافة الشعبية الملحون ؟ (١٣٧) جدير بأن يؤكد المنحى السابق .

وأما الآن فإنه يمكننا أن ننتقل إلى الأسلوب الذى يعتمده باحثنا ، أسلوب المباحثة والمناظرة (وقد أشرنا إليه من قبل) ، وبذلك نكون إزاء درسين يتصل أولهما بالفكر ذاته والثانى باللغة التى يصاغ فى قالبها هذا الفكر ، ولا يخفى أن هذا الأسلوب اعتمده طه عبد الرحمن ، بل إنه خص لمنهج المناظرة (عند المسلمين) كتاب "فى أصول الحوار وتجديد علم الكلام " (١٩٨٧) ويمكن الإفادة من هذاالمنهج فى نطاق ما يعبر عنه طه عبد الرحمن بـ "الفضاء الحوارى الجديد" الذى مازالت الساحة الفكرية المغربية تنأى بنفسها عنه إذ أن الواحد من أهل الفكر المغاربة لا يحاور غيره(١٣٨) .

من ثم كان المنهج المنطقى اللسانى فى كتابات طه عبد الرحمن ، المنهج الذى يفيد أيضًا من آليات علم الأصول الذى عده صاحب "الفضاء الحوارى الجديد" جزءًا من المنطق وليس العكس [١٣٩] ، فباحثنا بدوره يعتمد الدقة المنطقية فى الاستشكال والاستدلال ، ويعتمد استدلالية خطية لا نلمس فيها أثرًا للسرد أو الإنشاء أو حتى التقرير أو بلغة طه عبد الرحمن لا نلمس فيها أثر لـ "الإشارة التخييلية" التى هى نقيض "العبارة البرهانية" إنه التنسيق الذى ينصرف عن التخييل ، التنسيق الذى لا يخلو من مقصدية جليلة لا يمكن استخلاص ثوابتها إلا إنطلاقا من قراءة خطاب الباحث فى كليته ، من هنا كثرة التقسيمات ووفرة التحديدات وتعدد المفاهيم وهى كما يصفها محمد مفتاح نفسه ، سمة إيجابية وسلبية فى الآن نفسه[١٤٠] . وهذه الطريقة فى التحليل جعلت ناقداً فى حجم جابر عصفور يقول لمحمد مفتاح : "أنت مفتاح السكاكى " وكمال أبو ديب: " يحتاج القارئ إلى معجم المفاهيم ليضعه إلى جانبه وهو يقرأ أعمال مفتاح ليفك ألغازها" [١٤١] ، والشئ ذاته أبداه عبد العزيز حمودة فى كتابه " المرايا المقعرة " (٢٠٠١) حيث نقل جدولا معزولا من أحد كتب محمد مفتاح ، وبعد ذلك طلب من القارئ فهمه [١٤٢]. أظن أن أعمال باحثنا لا يمكن أن تفهم بهذا الشكل القائم على الإجتزاء والابتسار ، وكما أنها ليست على كل هذا التعذر والاستغلاق وبهذا القدر من الإطلاق ، وربما هى فى حاجة إلى "قدر من التأمل" كما قال عنها بشير قمرى[١٤٣] ، وكما أن هناك وجها آخر للربط بين محمد مفتاح وطه عبد الرحمن ، ويتمثل فى الموقف من ابن رشد الفيلسوف الذى شغل الساحة الفكرية كما لاحظنا فى الفصل السابق ، ولا يخفى طه عبدالرحمن أنه ليس "رشديا" بل و"ينبغى أن لا نكون رشديين " .. إلى غير ذلك من أحكامه الرافضة لفلسفة ابن رشد كما لاحظنا فى الفصل السابق ، وقد اعتمد البعض تلك العبارة لمحمد مفتاح التى قال فيها: " فقد كان ابن رشد وجماعته وقد كان أبو يعزى وجماعته [١٤٤] . وانطلاقا منها اهتدى إلى جماعة أبى يعزى المتكونة من طه عبد الرحمن ومفتاح فى مقابل جماعة ابن رشد المتكونة من ابن تومرت وابن باجة وابن طفيل وابن مضاء القرطبى وابن حزم وابن خلدون والعروى والعمرى وحمادى والجابرى .. إلخ [١٤٥]

وفى الحق فإن مثل هذا التصنيف قابل للنقاش بل وللدحض أيضاً. وفى جميع الأحوال فهو وارد بالفعل فى نطاق الرد على محمد عابد الجابرى لكن فى سياق محدد هو سياق التأكيد على عدم إنفراد الفلسفة بالساحة الثقافية فى المغرب ؛ من هنا كان أبو يعزى وجماعته إلى جانب ابن رشد وجماعته تأكيداً لمبدأ تعدد الأجناس وتداخلها فى "المنهاجية النسقية" لمحمد مفتاح ، ثم إنه وبالنظر الأولى فى مشروع باحثنا . يظهر جليا أن أبا يعزى لا يهيمن داخل المشروع ، فهو "ينوب" أو "ينصهر" فى أفق يستوعب أسماء كثيرة من الشعراء والمتصوفة والمتكلمين .. ومن بين هؤلاء لكى لا نقول على رأس هؤلاء طالما أن باحثنا لا يأخذ بـ "القمم" ابن رشد نفسه ، لا يمكن إذن إقصاء ابن رشد من دائرة النسق الذى يوحد خطاب باحثنا ويصل بالتالى بين أجناسه المدروسة ، ولهذا لا يتعلق الأمر بأى نوع من "القطيعة" بين الجماعتين .

فمكانة ابن رشد جلية فى كتاب "التلقى والتأويل " الذى لا يخلو فيه خطاب فيلسوف قرطبة من "قيم" يمكن كما لاحظنا من قبل "ترهينها " أو تحيينها" فى وقتنا الحاضر وهى المكانة ذاتها . أو أكثر التى نجدها لابن رشد فى كتاب باحثنا الأخير " مشكاة المفاهيم ، المثاقفة والنقد المعرفى " (٢٠٠١) حيث درس فى جانب منه خطاب ابن رشد ؛ وفى منظور أفضى به إلى خلاصات / أسئلة كثيرة منها : هل استقصينا تأثير مفهوم ابن رشد فى الغرب الإسلامى ؟ ما مدى تأثيره فى الأندلس ؟ ما مدى تأثيره فى المغرب الأقصى ؟ ما مدى التأثير فى كل مجال علمى ؟ ما مدى نجاح هجوم ابن رشد على المتكلمين وخصوصاً الاشاعرة ؟ .. إلخ [١٤٦] وهى أسئلة كفيلة بأن تعكس مدى أهمية خطاب صاحب "فصل المقال " الذى استهل باحثنا بعبارتين منه كتابه "التلقى والتأويل " وليس من شك فى أنه استهلال يريد به صاحبه توجيه القارئ نحو أطروحته .

هوامش الفصل السادس

1 - Pierre Bourdieu : Meditations Pascaliennes, Seuil, Paris, 1997, PP52-53

2 - Pierre Bordieu : Pour un savoir engagé - intellectuel et Militant, Le Monde Diplomatique, Fevrier 2002

(٣) إن ما حفزنا على التركيز على صفة " الباحث " استهلال محمد مفتاح نفسه حديثة عن " ممساراته " قائلا : " ليس سهلا أن يتحدث باحث عن صيرورة أبحاثه ... " / مجلة " الآداب ، العدد ٣ ، ٤ مارس – أبريل ١٩٩٨ ، ص ٨٠

(٤) أنظر : مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، العدد ٢ – ١٩٧٧ ص ٢٦٥

(٥) أنظر : مجلة " الآداب " ، صص ٨٤٨٠

(٦) المرجع نفسه ص ٨٤

(٧) محمد مفتاح : التلقي والتأويل . المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ١٩٩٤, ص ١٤٤ .

(٨) محمد مفتاح : مشكاة المفاهيم ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ٢٠٠١ ص ٤٣ .

(٩) محمد مفتاح : التلقي والتأويل ، ص ١٥٠ .

(١٠) المرجع نفسه ، ص ٥٩ ص ٨٢ .

(١١) محمد مفتاح : التشابه والاختلاف ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ ص ٢٩ .

(١٢) انظر : فصل " المؤرخ وثقافة عصره " ضمن كتاب محمد مفتاح " النص : من القراءة إلى التنظير " مجموعة مدارس ، الدار البيضاء ٢٠٠٠ صص ١٤١ – ١٤٩ .

(١٣) محمد مفتاح : مشكاة المفاهيم ، ص ٢٥٦ .

(١٤) المرجع نفسه ، ص ٢٥٧ .

(١٥) محمد مفتاح : النص : من القراءة إلى التنظير ، ص ٤٧ .

(١٦) محمد مفتاح : التشابة والاختلاف ، ص ١٥٧ .

(١٧) محمد مفتاح : النص : من القراءة إلى التنظير ، ص ٥٩ .

(١٨) محمد مفتاح : التحقيب : الاتصال والانفصال في التاريخ الثقافي . حالة الثقافة المغربية / التحقيب : التقليد ، القطعية ، السيرورة ، ص ٤٨ .

(١٩) محمد مفتاح : التلقي والتأويل ، ص ٢٢٤ .

(٢٠) محمد مفتاح : مشكاة المفاهيم ، ص ٢٥٧ .

(٢١) محمد مفتاح : النص : من القراءة إلى التنظير ، ص ٥٨ ص ٦١ .

(٢٢) محمد مفتاح : الخطاب الصوفي ، دار الرشاد ، الدار البيضاء ١٩٩٧ ، ص ١٨٢ .

(٢٣) محمد مفتاح : التشابة والاختلاف ، ص ١٨١ .

(٢٤) محمد مفتاح : التحقيب ، ص ٦٣ .

(٢٥) سعيد علوش : نظرية العماء ، وعولة الأدب ، الطبع : فيبرانت ٢٠٠٠ ص ١٣٦ ، ص ١٤٠ .

(٢٦) الآداب ، ص ٨٦ .

(٢٧) المرجع نفسه ، ص ١٠٠ .

(٢٨) محمد مفتاح : التلقي والتأويل ، ص ٢٢٣ .

(٢٩) محمد مفتاح : التشابه والاختلاف ، ص ١٦٣ .

(٣٠) عبد الله العروى : مفهوم العقل (مرجع سابق) ، ص ١١ .

(٣١) محمد مفتاح : دينامية النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ ، ص ٥٨ .

(٣٢) محمد مفتاح : التلقي والتأويل ، ص ٥٨ .

(٣٣) المرجع نفسه ، ص ٨٢ ، ص ١١٨ .

(٣٤) محمد مفتاح : التشابة والاختلاف ، ص ١٩٧ .

(٣٥) د . سامى أدهم : ما بعد الفلسفة الكاوس ، التشظى ، الشيطان الاعظم ، دار كتابات ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ٨ ، ص ١٤ ، ص ٨٨ ، ص ٢٨٥ .

(٣٦) محمد مفتاح : المفاهيم معالم ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ١٩٩٩ ، ص ٤١ .

(٣٧) محمد مفتاح : النص ، ص ٢٥ .

(٣٨) عبد الوهاب المسيرى : اليهودية وما بعد الحداثة : رؤية معرفية / مجلة إسلامية المعرفة ، السنة الثالثة ، العدد العاشر ، خريف ١٤١٨ / ١٩٩٧ م ، ص ١٢١ .

(٣٩) طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ٢٠٠٢ ، ص ٦٣ ، ص ٦٥ .

(٤٠) محمد مفتاح : المفاهيم معالم ، ص ١٠٢ ، ص ١٧٧ .

(٤١) سامى أدهم : ما بعد الفلسفة ، ص ٥٢ ، ص ٥٣ .

(٤٢) محمد مفتاح : النص : من التنظير إلى القراءة ، ص ٨٦ .

(٤٣) كمال عبد اللطيف : سلسلة مقالات حول " أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب " حلقة التفكير في المفاهيم / جريدة " الاتحاد الاشتراكي " الجمعة ١٤ دجنبر ٢٠٠١ .

(٤٤) عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت : درس الابستمولوجيا ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٨٥ . ص ٧٥ .

(٤٥) محمد حجى : الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٨٨ ، ص ١٤ .

(٤٦) د . توفيق الطويل : في تراثنا العربي الاسلامي ، عالم المعرفة ، العدد ٧ ، ٨ مارس ١٩٨٥ ، ص ١٧٧ .

(٤٧) محمود على مكى : التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف / المغرب في الدراسات الاستشراقية (جماعي) مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية .

الرباط ، ١٩٩٥ ، صص ١٥٨ ، ١٥٩ ، والظاهر أن النزاع بين الفقهاء والمتصوفة طبع العصور الاسلامية كلها ، أنظر محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ص ٤٤٢ .

(٤٨) المرجع نفسه ، ص ١٦٢ .

(٤٩) عبد المجيد الصغير : تجليات الفكر المغربى ، شركة النشر والتوزيع ، المدارس ، ٢٠٠٠ ، ص ١٦٢ .

(٥٠) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .

(٥١) عبد الله العروى : مفهوم العقل ، ص ١٣ .

(٥٢) ليليا بنسالم : التحليل الانقسامى لمجتمعات المغرب الكبير : حصيلة وتقييم / الانثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربى (جماعى) ترجمة عبد الاحد السبتى وعبد اللطيف الفلق ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٨٨ ، ص ٩ .

(٥٣) المرجع نفسه ، ص ١٨ .

(٥٤) عبد الله حمودى : الانقسامية والتراتب الاجتماعى والسلطة السياسية والقداسة ، ملاحظات حول أطروحات كلنير / الانثروبولوجيا والتاريخ ، ص ٦٠ .

(٥٥) ليليا بنسالم / الانثروبولوجيا والتاريخ ، ص ٣٠ .

(٥٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، انظر أيضا : عبد الكبير الخطيبى : النقد المزدوج ، صص ١٩٠ ، ١٩٩ .

(٥٧) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٥٨) محمد مفتاح : الخطاب الصوفى ، ص ٧٥ ، انظر فى هذا الصدد : د. المختار الهراس : التحليل الانقسامى للبنيات الاجتماعية فى المغرب العربى : حصيلة نقدية / نحو علم اجتماع عربى ، (كتاب جماعى) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٦ ، صص ٢٦٥ – ٢٨٥ .

(٥٩) المرجع نفسه ، ص ٧٦ .

(٦٠) عبد المجيد الصغير : تجليات الفكر المغربى ، صص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٦١) محمود على مكى / المغرب فى الدراسات الاستشراقية ، ص ١٦٣ .

(٦٢) عبد المجيد الصغير : تجليات الفكر المغربى ، ص ٤٥ .

(٦٣) محمد حجى : الزاوية الدلائية ، ص ٤٥ .

(٦٤) الميلودى شغموم : المتخيل والقدسى فى التصوف الاسلامى ، الحكاية والبركة ، منشورات المجلس البلدى بمكناس ، ١٩٩١ ، ص ٢٦٢ .

(٦٥) محمد مفتاح : دينامية النص ، ص ١٣٠ .

(٦٦) المرجع نفسه ، ص ١٣١ .

(٦٧) المرجع نفسه ، ص ١٣٣ .

(٦٨) ندوة " الأدب " ، ص ٨٠ .

(٦٩) محمد بنشريفة : العناية بتراث الأندلس فى المغرب وإسبانيا / المغرب فى الدراسات الاستشراقية ، ص ٣٢ .

(٧٠) أنظر : مقدمة الترجمة العربية : ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى ، ترجمة وتقديم محمود على مكى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٩ .

(٧١) محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعرى ، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ، الطبعة الثالثة ١٩٩٣ ، ص ١٦٢ .

(٧٢) عبد الكريم غلاب : عبد الله كنون ، الباحث الملتزم / عبد الله كنون بين التكريم والتأبين (جماعى) جمعية ع . ك بطنجة ، ١٩٩١ ، وأنظر : عباس الجرارى : قضايا مرابطية فى منظور بعض المستشرقين / المغرب فى الدراسات الاستشراقية ، صص ٩١ . ١١١

(٧٣) محمد مفتاح : فى سيمياء الشعر القديم ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ ، ص ٥٨ .

(٧٤) محمد مفتاح : مشكاة المفاهين ، ص ٢٦٩ .

(٧٥) محمد مفتاح : دينامية النص ، ص ١١٩ .

(٧٦) محمد مفتاح : النص من القراءة إلى التنظير ، ص ٧٩ .

(٧٧) محمد مفتاح : التشابه والاختلاف ، ص ١٠٨ .

(٧٨) محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعرى ، ص ٤٠ .

(٧٩) محمد مفتاح : دينامية النص : ص ٥١ .

(٨٠) محمد مفتاح : التشابه والاختلاف ، ص ٤٩ .

(٨١) محمد مفتاح : لقاء الشهر، اتحاد كتاب المغرب (المكتب المركزى) ، الرباط ١٩٩٨ .

(٨٢) نفكر هنا فى الدراسات التى عنيت بموضوع الاستعارة من خلال الصورة مثل "الصورة الأدبية لمصطفى ناصف (١٩٥٨) والصورة الفنية" لجابر عصفور (١٩٧٤) .. أى الدراسات التى نلمس فيها بعض التأثيرات الفينومينولوجيا .

(٨٣) محمد مفتاح : مجهول البيان ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٩٠ ، ص ٤٨ .

(٨٤) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ١٠٩ .

(٨٥) محمد مفتاح : فى سيمياء الشعر القديم ، ص ٢١ .

(٨٦) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ٢٢٤ .

(٨٧) محمد مفتاح : دينامية النص ، صص ٤٣ ، ٤٥ .

(٨٨) محمد مفتاح : مجهول البيان ، ص ١١١ .

(٨٩) مصطفى ناصف : نظرية التأويل ، النادى الأدبى الثقافى ، جدة ٢٠٠٠ . ص ٥ .

(٩٠) الأداب " . ص ٩٢ .

(٩١) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ٨١ .

(٩٢) الأداب " ، ص ٨٣ .

(٩٣) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ٢٢٢ .

(٩٤) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ٩ .

(٩٥) المرجع نفسه ، صص ٩ – ١٠

(٩٦) محمد مفتاح : النص من القراءة إلى التنظير ، ص ٦ .

(٩٧) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٩٨) المرجع نفسه ص ٥٨ .

(٩٩) المرجع نفسه ، صص ٥٠ – ٥١ .

(١٠٠) المرجع نفسه ، صص ٥٨ – ٥٩ .

(١٠١) المرجع نفسه ، ص ٥٩ .

(١٠٢) المرجع نفسه ، ص ٦٠

(١٠٣) محمد مفتاح : الآداب ، ص ٩٣ .

(١٠٤) محمد مفتاح : النص ، ص ٥٩ .

(١٠٥) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ص ١٩ .

(١٠٦) محمد مفتاح : مشكاة المفاهيم ، ص ٢٧٠ .

(١٠٧) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ٢١٠ .

(١٠٨) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ، ص ٢٥٤ .

(١٠٩) محمد عابد الجابرى ، بنية العقل العربى ، ص ٣٧٩ .

(١١٠) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(١١١) محمد عابد الجابرى العقل الأخلاقى العربى ، ص ٤٢٩ .

(١١٢) المرجع نفسه ، ص ٤٤٨ .

(١١٣) على حرب : نقد النص ، ص ١٠١

(١١٤) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ١٩ .

(١١٥) عبد الله العروى ، مفهوم العقل ، ص ١٦٦ .

(١١٦) المرجع نفسه ، ص ١١٠

(١١٧) المرجع نفسه . الصفحة نفسها .

(١١٨) المرجع نفسه ، ص١١٩ .

(١١٩) المرجع نفسه ، ص ,١١٣

(١٢٠) المرجع نفسه ، ص ١٦٤ .

(١٢١) محمد مفتاح : ندوة الآداب ، ص ١٠٢ .

(١٢٢) المرجع نفسه ، ص ٩٥ .

(١٢٣) للمزيد من الإطلاع على سياق كتاب "الاسم العربى الجريح" أنظر الشهادات التى قدمت حوله من قبل محمد بنيس ونور الدين أفاية وفريد الزاهى / بجريدة الاتحاد الاشتراكى ، السبت ١٣ أكتوبر ٢٠٠١ العدد ٦٦٣٨ . ص ٨ .

(١٢٤) محمد مفتاح : النص ، ص ٦٠ .

(١٢٥) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ٢٢٤ .

(١٢٦) نقلا عن : والترين ميشيلز : ذات المؤول : موقف بيرس من الذات الديكارتية / نقد استجابة القارئ ، تحرير : جين ب تومبكنز . ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم المجلس الأعلى للثقافة .. القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص٣١٥ .

(١٢٧) محمد مفتاح : التشابه والاختلاف ، ص ٥٧ .

(١٢٨) محمد مفتاح : التلقى والتأويل ، ص ٩ .

(١٢٩) طه عبد الرحمن : العمل الدينى وتجديد العقل ، بابل ، الرباط ، ١٩٨٩، ص ٢٧

(١٣٠) المرجع نفسه ص ١٤٠ .

(١٣١) المرجع نفسه ص ٢٤٣

(١٣٢) المرجع نفسه ، ص ٢٠٨ .

(١٣٣) المرجع نفسه ، ص ١٦٥ .

(١٣٤) المرجع نفسه ، ص ١١

(١٣٥) المرجع نفسه ، ص ١٧ .

(١٣٦) محمد مفتاح : النص ، ص ٦٠ .

(١٣٧) محمد مفتاح – لقاء الشهر، ص ١٩ .

(١٣٨) طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، منشورات الزمن ٢٠٠٠، ص ٦ .

(١٣٩) المرجع نفسه ، ص ١٠٥ .

(١٤٠) محمد مفتاح: ندوة الآداب ، ص١٠٥

(١٤١) المرجع نفسه ، ص ٩٥ .

(١٤٢) عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة ، ص ١٥٩ .

(١٤٣) ندوة الآداب ، ص ٩٥ .

(١٤٤) محمد مفتاح : النص ص . ٥٩ .

(١٤٥) أنظر : إدريس جيرى : فى مشروعى محمد عابد الجابرى ومحمد مفتاح أربع حلقات فى جريدة "الاتحاد الاشتراكى" ١٠ – ١٣ – أبريل ٢٠٠٠

(١٤٦) محمد مفتاح : مشكاه المفاهيم ، ص ٩٤ .

ببليوغرافيا

المصادر والمراجع

- أبو بكر الصولى :

- أخبار أبى تمام ، تحقيق محمود عساكر .. ، المكتب التجارى ، بيروت. (بدون تاريخ نشر) .

أحمد خرماش :

النقد الأدبى فى المغرب ١٩٠٠ - ١٩٥٦ . إفريقيا الشرق الدار البيضاء ١٩٨٨ .

أحمد الشايب :

الدراسة الأدبية الحديثة فى المغرب ، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة ١٩٩١ .

أحمد زياد :

لمحات من تاريخ الحركة الفكرية بالمغرب ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ١٩٧٣ .

أمين الخولى :

مناهج التجديد / الأعمال الكاملة ، الجزء العاشر ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٩٥ .

إبراهيم السولامى :

الشعر الوطنى المغربى فى عهد الحماية ، دار الثقافة الدار البيضاء (د . ت) .

إبراهيم محمود :

البنيوية وتجلياتها فى الفكر العربى المعاصر ، دار الينابيع ، دمشق ١٩٩٤ .

أحمد الطريسى أعراب :

الرؤيا والفن فى الشعر العربى الحديث بالمغرب ، المؤسسة الحديثة ، الدار البيضاء (د . ت) .

أدونيس :

– الثابت والمتحول – تأصيل الأصول ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٦ .

– مقدمة للشعر العربى ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣ .

أمجد الطرابلسى :

– نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس الهجرى ، ترجمة إدريس بلمليح دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٩٣ .

إحسان عباس :

– تاريخ النقد الأدبى عند المغرب ، دار الشروق ، عمان ١٩٩٣ .

إدريس بلمليح :

– الرؤية البيانية عند الجاحظ ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ١٩٨٤ .

– القراءة التفاعلية ، دار توبقال ، الدار البيضاء ٢٠٠٠ .

إدريس الناقورى :

– المصطلح المشترك ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٨٥

إدوار سعيد :

– الثقافة والإمبريالية ، ترجمة كمال أبو ديب ، دار الآداب ، بيروت١٩٩٧

– صور المثقف ، ترجمة غصن سلامة ، دار النهار ، بيروت ١٩٩٣ .

ألفت كمال الروبى :

نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ، دار التنوير بيروت , ١٩٨٣

بنسالم حميش :

- معهم حيث هم بيت الحكمة ، الدار البيضاء ١٩٨٨ .
- التراكم السلبى والعلم النافع ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، ٢٠٠١

ببير بورديو :

الرمز والسلطة ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالى ، دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٨٦ .

- أسئلة علم الإجتماع ، ترجمة عبد الجليل الكور ، دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٩٧ .

توفيق الطويل :

فى تراثنا العربى الإسلامى ، عالم المعرفة ، العدد ٧ - ٨ مارس ١٩٨٥

تيرى إيجلتون :

الماركسية والنقد الأدبى ، ترجمة جابر عصفور ، عيون المقالات الطبعة الثانية ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ .

- النقد والإيديولوجية ، ترجمة فخرى صالح ، المؤسسة العربية للنشر بيروت ١٩٩٢ .

- جابر عصفور :

- الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى عند العرب ، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٢ .

- مفهوم الشعر ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ .

- هوامش على دفتر التنوير ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء , ١٩٩٤

- جاك ديريدا :

حوارات ، ترجمة فريد الزاهى ، دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٩٢ .

جواد عبد الستار :

أوراق للريح صفحات فى النقد والأدب ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٩٣ .

جمال الدين بنشيخ :

- الشعرية العربية ، ترجمة حانون مبارك ومحمد الولى ومحمد أوراغ ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ .

- جميل جبر :

- الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، دار الكتاب اللبانى ، بيروت ,١٩٦٨ .

جهاد فاضل :

أسئلة النقد ، حوارات مع النقاد العرب، الدار العربية للكتاب ، طرابلس .

جورج طرابيشى :

- مذبحة التراث فى الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقى ، لبنان ١٩٩٣

- إشكاليات العقل العربى ، دار الساقى ، لبنان ١٩٩٨ .

- نظرية العقل ، دار الساقى ، لبنان الطبعة الثانية ١٩٩٩ .

حسن السندوبى :

أدب الجاحظ المطبعة الرحمانية ، القاهرة ١٩٣١ .

حمادى لعبيدى :

ابن رشد الحفيد ، الدار العربية للكتاب ، طرابلس ١٩٨٤ .

حازم القرطاجنى :

- منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، تحقيق محمد بن الحبيب ابن الخوجة بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٦ .

رامن سلدن :

- النظرية الأدبية المعاصرة ، ترجمة جابر عصفور ، دار القاهرة ١٩٩١ .

ريتشاردز :

فلسفة البلاغة ، ترجمة ناصر حلاوى وسعيد الغانمى - العرب والفكر العالمى العددان ، ١٣ - ١٤ ، ربيع ١٩٩١ .

رينيه ويليك وأوستين وارين :

- نظرية الأدب ، ترجمة محيى الدين صبحى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٥ .

زكريا كتابجى :

- الترك فى مؤلفات الجاحظ در الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٢ .

- سامى أدهم :

- ما بعد الفلسفة ، دار كتابات ، بيروت ، ١٩٩٦ .

سعيد علوش :

- النقد الموضوعاتى ، بابل ، الرباط ١٩٨٩ .

- شعريات الترجمات المغربية ، منشورات مدرسية الملك فهد للترجمة بطنجة ، ١٩٩١ .

- نظرية العماء وعمولة الأدب ، فيدبرانت ٢٠٠٠ .

سعيد يقطين :

- انفتاح النص الروائي ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٩ .

سعد مصلوح :

حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

سهير القلماوي :

النقد الأدبي ، دار المعرفة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ .

سيار الجميل :

- الرؤية المختلفة ، قراءة في منهج محمد عابد الجابري، الأهلية ، عمان١٩٩٩ .

سيد قطب :

- التصوير الفني في القرآن ، دار الشروق ، بيروت (د ت) .

شارل بيلات :

- الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ، ترجمة إبراهيم الكيلاني ، دار اليقظة العربية دمشق ، ١٩٦١ .

شكري عياد :

بين الفلسفة والنقد ، منشورات أصدقاء الكتاب ، ١٩٩٠ .

شوقي ضيف :

- البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة (د.ت).

صبح الدين صبحى :

دراسات كلاسيكية فى الأدب العربى ، منشورات اتحاد كتاب العرب ، دمشق ١٩٨٠ .

صفوت عبد الله الخطيب :

– نظرية حازم القرطاجنى النقدية والجمالية فى ضوء التأثيرات اليونانية ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

صلاح رزق :

– أدبية النص ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٩ .

طه أحمد إبراهيم :

– تاريخ النقد الأدبى عند العرب ، المكتبة العربية ، بيروت ١٩٨١ .

طه حسين :

– تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر الجرجانى / نقد النثر ، قدامة بن جعفر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٢ .

– فى الأدب الجاهلى ، دار المعارف ، القاهرة (د . ت) .

طه عبد الرحمن :

– العمل الدينى وتجديد العقل ، بابل ، الرباط ، ١٩٨٩ .

– تجديد المنهج فى تقويم التراث ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٤

– حوارات من أجل المستقبل ، منشورات الزمن ، الرباط ، أبريل ٢٠٠٠ .

– الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى ، المركز الثقافى العربى ، البيضاء ، ٢٠٠٢ .

عباس الجراري :

خطاب المنهج ، منشورات عباس الجراري ٨ ، الطبعة الثانية ١٩٩٥ .

عبد الجليل ناظم :

– نقد الشعر في المغرب الحديث ، دار توبقال ، الدار البيضاء ,١٩٩٢ .

عبد الحكيم بلبع :

– أدب المعتزلة ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، (د ـت) .

عبد العزيز حمودة :

– المرايا المقعرة ، عالم المعرفة ، العدد ٢٧٢ . ٢٠٠١ .

عبد الرحمن بدوي :

– نيتشه .. وكالة المطبوعات ، الكويت (د . ت) .

عبد الله راجع :

– القصيدة المغربية المعاصرة ، الجزء الثاني ، عيون المقالات ، الدار البيضاء ,١٩٨٨ .

عبد الله كنون :

– أحاديث عن الأدب المغربي الحديث دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ١٩٨١ .

عبد السلام بنعبد العالي :

– التراث والهوية ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ .

– الفلسفة السياسية عند الفارابي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٩ .

– درس الإبستمولوجيا (بالإشتراك مع سالم يفوت) دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٨٥ .

عبد الفتاح عثمان :

نظرية الشعر فى النقد العربى القديم ، الناشر مكتبة الشباب (د . ت).

- عبد الفتاح كيليطو :

- الأدب والغرابة دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ .

- الكتابة والتناسخ ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٨٥ .

- الحكاية والتأويل ، دار توبقال ، البيضاء ١٩٨٨ .

- لسان آدم ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوى ، دار توبقال ، البيضاء ١٩٩٥

عبد القاهر الجرجانى :

- أسرار البلاغة ، تحقيق السيد محمد رشيد رضا ، دار الفكر (د.ت) .

- دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٩ .

عبد الله العروى :

- الإيديولوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عنانى ، دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٩ .

- الإيديولوجية العربية المعاصرة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٥ .

- العرب والفكر التاريخى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

- ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الثالثة ١٩٩٣ .

- مفهوم الدولة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الخامسة ١٩٩٣ .

- مفهوم العقل ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ .

- محاورة فكر العروى ، المركز الثقافى العربى ،الدار البيضاء ٢٠٠٠ .

عبد المجيد الصغير :

تجليات الفكر المغربى ، شركة النشر والتوزيع ، المدارس ، الدار البيضاء ٢٠٠٠ .

عبد الكريم غلاب :

- مع الأدب والأدباء ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ١٩٧٣ .

عزيز الحدادى :

صورة ابن رشد فى الكتابات الأوروبية والعربية ، مطبعة مابعد الحداثة ، فاس ٢٠٠٠ .

عزيز العظمة :

التراث بين السلطان والتاريخ دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠

على أومليل :

الخطاب التاريخى - دراسة لمنهجية ابن خلدون ، معهد الإنماء العربى بيروت ، (د ت) .

- الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ١٩٨٥

- فى التراث والتجاوز ، المركز الثقافى العربى ، البيضاء ، ١٩٩٠ .

- فى شرعية الإختلاف ، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية ، الرباط ١٩٩١ .

-السلطة الثقافة والسلطة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٩٦ .

علـى بـو مـلـحـم :

- المناحى الفلسفية عند الجاحظ ، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٩٤ .

علـى حـب الـلـه

- قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر دار الحجة الدار البيضاء ، بيروت ١٩٩٨ .

علـى حـرب :

- الماركسية ودراسة التراث العربى ، الماركسية والتراث العربى الإسلامى.

(جماعى) دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ .

- نقد النص ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٣ .

علـى عـبـد الـرازق :

الإسلام وأصول الحكم الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٣ .

فـاطـمـة الـزهـراء أزرويـل :

- مفاهيم نقد الرواية بالمغرب ، الفنك ، الدار البيضاء ، ١٩٨٩ .

فـرح أنـطـون :

ابن رشد وفلسفته دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٨ .

فـرنـسـوا مـوروا :

- "البلاغة" ترجمة محمد الولى وعائشة جرير ، منشورات الحوار الأكاديمى والجامعى ، الدار البيضاء (د . ت) .

فـريـديـريـك نـيـتـشـه :

- الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى ، ترجمة سهيل القش ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ .

كمال أبو ديب :

جدلية الخفاء والتجلى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٤ .

كمال عبد اللطيف :

– درس العروى ، سلسلة المعرفة للجميع ، العدد ١١ ، دجنبر ١٩٩٩ .

محمد أركون :

– تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومى ، لبنان ١٩٨٦ .

– التراث : محتواه وهويته ، إيجابياته وسلبياته / التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى (جماعى) مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٢ .

– الفكر الإسلامى ، نقد واجتهاد ، ترجمة هاشم صالح دار الساقى ، لبنان ١٩٩٠ .

– قضايا فى نقد العقل الدينى ، ترجمة عامش صالح ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٨ .

ماجد فخرى :

– ابن رشد فيلسوف قرطبة ، دار المشرق ، الطبعة الثانية ، (د . ت) .

مراد وهبة :

مدخل إلى التنوير ، دار العالم الثالث ، مصر ١٩٩٥ .

محمد بنيس :

ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

محمد حجى :

– الزاوية الدلائية ودورها الدينى والعلمى والسياسى ، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٨٨ .

محمد زغلول سلام :

– أثر القرآن فى تطور النقد إلى آخر القرن الرابع الهجرى ، دار المعارف ، مصر (د.ت) .

محمد عبد الله الغذامى :

– المشاكلة والاختلاف ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٤ .

– النقد الثقافى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ٢٠٠٠ .

محمد العمرى :

– البلاغة العربية ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ١٩٩٩ .

محمد مشبال :

– مقولات بلاغية فى تحليل الشعر ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ١٩٩٣

– بلاغة النادرة ، منشورات نادى الكتاب بكلية الآداب بتطوان ، ١٩٩٨ .

محمد الولى :

– الصورة الشعرية فى الخطاب البلاغى والنقدى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٠ .

محمود أمين العالم :

– الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى ، دار الثقافة الجديدة ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٨ .

مصطفى ناصف :

– الصورة الأدبية ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١ .

– محاورات مع النثر العربي ، عالم المعرفة ، العدد ٢١٨ ، فبراير ١٩٩٧ .

محمد عابد الجابرى :

العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الإسلامى ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٤ .

– نحن والتراث ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥

– الخطاب العربى المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .

– تكوين العقل العربى دار الطليعة ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

– بنية العقل العربى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء (د . ت)

– المغرب المعاصر ، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر الدار البيضاء ، ١٩٨٨ .

– إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر الدار البيضاء ١٩٨٩ .

– العقل السياسى العربى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء (د . ت) .

– التراث والحداثة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ .

– المسألة الثقافية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٤ .

– المثقفون فى الحضارة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٥ .

– نص المقدمة التحليلية / الضرورى فى السياسة ، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون لابن رشد ، ترجمة أحمد شحلان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٨ .

– العقل الأخلاقى العربى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ٢٠٠١ .

محمد مفتاح :

- فى سيمياء الشعر القديم ، دار الثقافة الدار البيضاء ١٩٨٩ .
- تحليل الخطاب الشعرى، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٤ .
- دينامية النص ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٨٧ .
- مجهول البيان ، دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٩٠ .
- التلقى والتأويل ، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ، ١٩٩٤ .
- التشابه والإختلاف ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٦ .
- الخطاب الصوفى ، دار الرشاد ، الدار البيضاء ١٩٩٧ .
- المفاهيم معالم ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٩
- من القراءة إلى التنظير ، شركة النشر والتوزيع ، المدارس ، الدار البيضاء ٢٠٠٠ .
- مشكاة المفاهيم ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ٢٠٠١ .

محمد المصباحى :

- الوجه الحداثى لابن رشد ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٨ .

محمد مندور :

- النقد المنهجى عند العرب ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- فى الميزان الجديد ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، (د . ت)

محى الدين اللاذقانى :

- آباء الحداثة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٨ .

ميشال فوكو :

حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤ .

الميودى شغموم :

- المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي ، منشورات المجلس البلدى بمكناس ١٩٩١ .

نجيب العوفى :

- درجة الوعى فى الكتابة ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، ١٩٨٠

- جدل القراءة ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ،١٩٨٣ .

- ظواهر نصية ، عيون مقالات ، الدار البيضاء ، ١٩٩٢ .

نصر حامد أبو زيد :

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ١٩٩٢ .

- الخطاب والتأويل ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ٢٠٠٠ .

هشام غضيب :

هل هناك عقل عربي ؟ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٣ .

ويليام راى :

- المعنى الأدبى من الظاهراتية إلى التفكيكية ، ترجمة يوئيل عزيز ، دار المأمون بغداد ١٩٨٧ .

يحيى بن الوليد :

التراث والقراءة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ١٩٩٩ .

يوسف مسلم أبو العدوس :

- النظرية الاستبدالية للاستعارة ، حوليات كليات الآداب ، مجلس النشر العملى ، جامعة الكويت ، الحولية ١١ ، الرسالة ٦٦ - ٨٩ - ١٩٩٠ .

يوسف نور عوض :

- نظرية النقد الأدبى ، دار الأمين للنشر ، القاهرة ١٩٩٤ .

المجلات :

- أقلام (المغرب) .
- الآداب .
- آفاق (اتحاد كتاب المغرب) .
- إسلامية المعرفة .
- البصائر .
- بصمات .
- الثقافة الجديدة .
- دراسات عربية .
- دراسات لسانية وأدبية .
- الصورة .
- عالم الفكر .
- العرب والفكر العالمى .
- فصول .
- فكر ونقد .
- الفكر العربى .
- الفكر العربى المعاصر .
- الكرمل .
- المجلة التونسية للدراسات .

- المجلة العربية .
- مجمع اللغة العربية .
- مقدمات .
- مواقف .
- نزوى .
- الوحدة .
- الوطن العربى .

الجرائد :

- الاتحاد الاشتراكى (المغرب) .
- العلم (المغرب) .
- القدس العربى (لندن) .
- الحياة (لندن) .

المراجع بالفرنسية

- **Ahmed Moutaouakil :**

- Reflexions sur la théorie de la signification dans la penssée linguistique arabe. Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, 1980.

- **Elizabeth Ravoux Rallo :**

- Methoded de critique litteraire. Armand Colin. Paris 1993 .

- **Hans George Gardamer :**

- Methode et vérité seuil. Paris . 1976 .

- **Jean Grondin :**

- L'Horizon hermenentique de la pernsée contemporaine. Librarire philosophique J. Vrin, Paris, 1993 .

- **Jean Paul Resweber :**

- Qu ést ce qu interpreter. C.E.R.F Paris, 1988 .

- **Léo Strauss :**

- La persecution et l'art d'ecrire. Trd, O.Benichon- Sedeyon, Presse Pokét, 1989.

- **Lucien Goldmann :**

- Le Dieu caché. Gallimard. Seuil. Paris. 1956 .

- Marxisme et sciences humaines. Gallimard, Paris, 1970.

- **Mario Valdes :**

- **De l'nterpretation. Trd: J.C Chouls/ Théorie litteraire. PUF, 1989.**

- **Mohamed Arkoun :**

- **La Pensée arabe. Que sais- je? 3 eme ed. PUF, 1985.**

- **Paul Ricoeur :**

- **La Métaphore Vive, Seuil, Paris, 1975 .**
- **Du texte á l' action . Seuil. Paris. 1986.**
- **Lectures 2. Seuil Paris، 1992.**

- **Pierre Bourdieu :**

- **Méditation pascaliennes. Seuil. Paris, 1997.**

- **Terry Eagleton :**

- **Critique et théorie litteraires. Trd M. Souchard. PUF, 1994 .**

- **Tzevetan Todor :**

- **Symbolisme et interpretation. Seuil, Paris , 1978.**
- **Mikhail Bakhtine et le principe dialogique. Seuil, Paris,1981.**

- **Vincent Jouve :**

- **La lecture. Hachette, Paris, 1993 .**

الفهرس

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

١٣٩٦٤ / ٢٠٠٢

المجلس الأعلى للثقافة

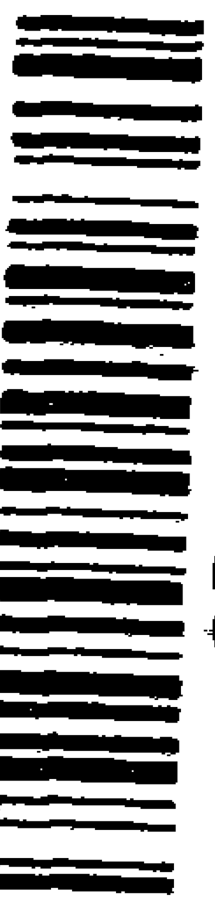


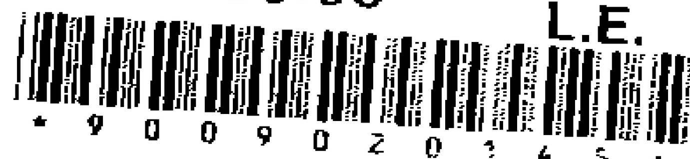
التراث و القراءة



ظلت قراءة التراث العربي محكومة بخلفيات مختلفة (سلفية ، ليبرالية ، قومية ، ماركسية ...) و مناهج متنوعة (جدلية ، إبستمولوجية ، تفكيكية ، ثقافية ...) ، و يمكن أن نرد هذا التنوع و الإختلاف إلى طبيعة التراث ذاته التي هي طبيعة معقدة متداخلة . فالتراث سؤال في منتهى الصعوبة ، لأنه يختلف من مفكر إلى آخر و من ثقافة إلى أخرى و من إيديولوجية إلى أخرى . و الكيفية التي يطرح بها اليوم تختلف حتما عن الكيفية التي طرح بها بالأمس ، و الشيئ ذاته يقال عن الكيفية التي سيطرح بها في المستقبل . لقد تلونت قراءته ، في فترة النهضة بالسؤال الشهير : " لماذا تأخر المسلمون و تقدم الأوروبيون ؟ " . و تلونت قراءته ، في فترة الخمسينيات الصاعدة و الستينيات النازلة ، بأحلام الوحدة و الإشتراكية و التقدم ... إلخ . و تحول ، في أثناء ، و بعد هزيمة العام السابع و الستين ، إلى واحة للعزاء . و كما تأثرت قراءته ،منذ منتصف السبعينيات حتى الآن ، بمتغيرات كثيرة يمكن تلخيصها في تراجع المد القومي و أزمة الوعي التاريخي و الإيديولوجي .







و التصميم: ...